

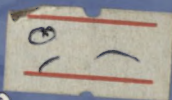


أعمال المؤتمر الفلسفي الثامن لبيت الحكمة (أزمة الفلسفة في العالم العربي)

أشرف ومراجعة
أ.د. حسام الآلوسي

إعداد

م.م. هديل سعدي موسى



أعضاء اللجنة في بغداد ٢٠٠٩ م



بغداد ٢٠٠٩ م



أعمال المؤتمر الفلسفي الثامن
لبيت الحكمة
أزمة الفلسفة في العالم العربي

أشرف ومراجعة
أ.د. حسام اللوسي

أعداد الاعمال
م.م. هديل سعدي موسى

بغداد- ٢٠٠٩

اليوم الاول / ٣ / كانون الاول / ٢٠٠٨

الافتتاحية

- كلمة رئيس مجلس أمناء بيت الحكمة أ.د. شمران العجلي

- كلمة السيد رئيس المؤتمر الفلسفي الثامن - أزمة الفلسفة في العالم العربي أ.د. حسام الالوسي

عنوان الكتاب: أعمال المؤتمر الفلسفي الثامن

«أزمة الفلسفة في العالم العربي»

تأليف: مجموعة باحثين

إشراف ومراجعة: أ.د. حسام الالوسي

الناشر: بيت الحكمة

الطبعة: الأولى / ٢٠٠٩م

تنفيذ وإخراج: سهامه عبد ياسين

جميع حقوق النشر محفوظة للناشر

بيت الحكمة العراق - بغداد - باب المعظم - ص.ب. (٥٣٦٤٠) مكتب بريد الاقص

هاتف ٤١٤٠٠١٥ / ٤١٤١٢٠١ فاكس ٤١٦٤٩٥٠

E-Mail: Baytal_hikma@Yahoo.com

Info@ baytul hikma Iraq. Org

المؤتمر الفلسفي الثامن ازمة الفلسفة في العالم العربي

كلمة أ.د. شمران العجلي
رئيس مجلس أمناء بيت الحكمة

أيها المؤتمر الكرام السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.....
يسرُّ بيت الحكمة أن يعلن عن افتتاح مؤتمره الفلسفي هذا تحت عنوان
((أزمة الفلسفة في العالم العربي)) وهو من نشاطات قسم دراسات فلسفية
أحد ثمانية أقسام يضمها بيت الحكمة ، وقد اجتهد هذا القسم على أن يعقد
مؤتمره الفلسفي كل عام ولم يتخلف عن ذلك حرصاً منه على إحياء التراث
الفلسفي من جانب ، ومواكبة الفلسفة المعاصرة من جانب آخر .

وقد ساهم بيت الحكمة في هذا الاجتهاد العلمي فاصدر ضمن سلسلته
عالم الحكمة بحوثاً في الفلسفة، وعقد ندوات تخص مسائل الفلسفة ، وتكفل
بإيفاد بعض الأساتذة العلماء الى خارج العراق لعقد ندوات علمية في
جامعات سوريا تخص الفلسفة ، وهو في ذلك يجسد جزءاً من إستراتيجيته
في التعامل مع العلم والعلماء ، إذ أن بيت الحكمة يدعم العلم والبحث العلمي
ويثير المسائل ذات الأهمية في حياة الإنسان من اجل بناء الإنسان ، وسيعقد
بيت الحكمة مؤتمره السنوي العلمي العام في ١٨ كانون الأول إلى العشرين
منه تحت عنوان بناء الإنسان... بناء العراق، وهو يحاول ان يثير اهتمام
الباحثين بالمواضيع التي تبني الإنسان وتنفع فيه روح الأمل روح الحياة ،
وتُغيّر فيه النظرة التشاؤمية واليأس والإحباط وتعيد النظر فيما توارث

كلمة الافتتاح

أ.د. حسام الألوسي
رئيس قسم الدراسات الفلسفية
بيت الحكمة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

ابتداء اشكر كلية الآداب وإدارتها وأساتذتها على استضافة هذا المؤتمر الثامن ، كما فعلت في العام المنصرم حيث احتضنت المؤتمر السابع. وفي هذا المقام نتمنى إن ينتهي من تنفيذ خطة طموحة لإعداد بيت الحكمة ببناء ضخم ، له قاعاته وأقسامه ، وكل وسائل التواصل المعرفي من مكتبات ، وانترنت وأيضاً أقسام متخصصة للدراسات العليا بشكل أو بآخر . إن بيت الحكمة اسم هو رمز لمجمل الثقافة العربية الإسلامية الممتدة منذ العصر العباسي الأول.

ومع إنني لا أريد أن أطيل لإتاحة الوقت للباحثين فلابد من ذكر الأمور ، المؤتمر السنوي للفلسفة في العراق في بيت الحكمة كل عام هو احد المؤتمرات في الساحة الثقافية عندنا ، على قلتها ، وتحجم بعضها ، أو توقفه ، مثل المجمع العلمي منذ أعوام ، وهيئة الرواد وسواه ، عسى إن يكون بيت الحكمة فيما يقدمه من إخراج كتب يدفع لأصحابها مكافأة سخية، ومن تراجع ، وبحوث في مجلاته التسع ، مجلة لكل قسم مضافاً إليها المجلة الرئيسية لكل الأقسام وهذا المؤتمر ليس الوحيد ، فعلى نطاق اصغر ، يعقد قسم الدراسات الفلسفية من خلال أقسام الفلسفة ، أو فروع البيت ، أو بيوت الثقافة في بعض المحافظات ، يعقد ندوات شتى.

هذا المؤتمر شارك فيه ما يقرب من ثلاثين باحثاً ، وبحوثهم توزعت على شتى مناحي الفلسفة ، ومشكلاتها ، وصلتها بمشاكل المجتمع ، والظواهر العالمية الكبرى ، وكان القسم قد حدد موضوعات المؤتمر حول المحاور الأساس وهو : أزمة الفلسفة في العالم العربي ووزع ذلك في عدة فروع : مثل الفلسفة والسلطة ، الفلسفة والدين ، والفلسفة والسياسة ، والفلسفة والعولمة ، الأنبا والآخر ، الفلسفة العراقية ، الفلسفة والمنهج وغيرها

واعتقاداتها موزعة بشكل واسع على رواد البيت والآن أيضاً . كنا نأمل إن يترك وقت للمناقشات، ولكن الوقت لايعطينا هذا الترف، كما إن الخلاصات، وطريقة الاستماع السريع أو الإلقاء السريع، وعدم الاطلاع على الخلاصات وأصولها الموسع تجعل المناقشات وبصراحة - غير مجدية . إن من حسنات بيت الحكمة إن بحوث مؤتمره السنوي، على وجه الخصوص - لاتضيع، وتنتهي مع انتهاء المؤتمر والقاء الخلاصات، فقد نشرت بحوث المؤتمر السادس عن الفن وفلسفة الجمال في عديدين من أعداد مجلة الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة، أما بحوث المؤتمر السابع وأعماله وهو عن الحوار الفلسفي وأساسه الخ فقد خرج في كتاب ضخم هو الذي أمامي الآن، وآمل إن تتاح لكل مشارك فيه الحصول على نسخة.

نرجو إن يساعدنا التنظيم الدقيق للمؤتمر وإدارته من خلال رؤساء جلسات ومقررين وكذلك من خلال طبع معظم ملخصات البحوث، ومن خلال جهود لجان القسم والعاملين فيه إن تظاهرة فلسفية ثقافية ولو بمستوى متواضع .

وقد وجد بيت الحكمة ممثلاً في الدكتور الفاضل شمران العجلي رئيس مجلس الأمناء، وايضاً بقسم الدراسات الفلسفية .



أ.د. شمران العجلي رئيس مجلس الامناء
يكرم أ.د. حسام الالوسي (بدرع الابداع)

اليوم الاول / ٣ / كانون الاول / ٢٠٠٨

الجلسة الافتتاحية العلمية

محور الجلسة (الفلسفة والسلطة)

- رئيس الجلسة: أ.د. فليح الركابي عميد كلية الاداب / جامعة بغداد

- البحث الافتتاحي / الفلسفة والسلطة أ.د. حسام الالوسي

الفلسفة والسلطة

أ. د. حسام اللوسي

رئيس قسم الدراسات الفلسفية / بيت الحكمة

المقدمة

مفهوم السلطة واسع ، وعليه لابد من تشخيص انواع السلطويات التي تؤثر في تأثير الفلسفة في المجتمع والحياة سلباً او ايجاباً . وفي الوقت نفسه ما الفلسفة المقصودة ، حيث بيان ذلك يحدد موقف السلطة من نوع الفلسفة .

وبنفس القوة يجوز السؤال : هل للفلسفة سلطة ، ومتى يكون ذلك ؟ وبعبارة عن تاريخ الفلسفة العالمي وعلاقتها بالمجتمعات تأثيراً او تأثيراً معوقاً بدل إن يكون تأثيراً تنويرياً تقديمياً ، يحق لنا إن نحدد بشكل رئيسي تحري هذا التأثير في مجتمعنا العربي اليوم ، والمجتمع الاسلامي منذ ظهور التفلسف العربي الاسلامي ، ولماذا هو سلبى او ايجابى . فربما سنجد إن العوائق او السلطويات المعرقة للفلسفة في الامس واليوم عندنا مشتركة وواحدة .

وربما هذا استباق بالنسبة للسامع مع انه معروف ووصل اليه الباحث ، سنجد إن عدم تأثير الفلسفة في مجتمعنا امس واليوم يعود الى سببين واحد ، يخص السلطويات المتعددة التي سنعددها التي وقفت ضد الفلسفة والتفلسف ، او ضد العقل ومرجعيتها بالتحديد والتي حددت تأثيره على ضآلته ، اما السبب الاخر فهو مسؤولية الفلسفة نفسها ، عندما شغلت نفسها في بناءات ميتافيزيقية متعالية ، بعيداً عن واقع مجتمعنا امس واليوم ، وخصوصاً في عز وازدهار الفكر والترجمة في الفترة العباسية فما بعد ، وخصوصاً اليوم .

اولاً : ما المقصود بالسلطة تحديداً وتعريفاً وسنجد شاملاً معبراً عن كل انواع السلطويات التي سنأتي عليها بعد قليل :

-التعريف الاتي ممكن أن يكون شافياً : " يمكن القول انه تبرز

ممارسة سلطوية كلما ظهر سلوك ارادي يهدف الى اخضاع مجال انساني الى ارادته أي اختياراته وتصوراتهِ . فكل عملية اخضاع تتطلب خضوع ارادات اخرى , اما اختيارياً أو عنوة , بحيث تحاول الارادة المسيطرة الا تترك مجالاً للذوات الخاضعة لأي اختيار اخر غير اختياراتها هي , فهي سيطرة تنوق الى الشمول والاطلاق وهي لاترضي الا بالخضوع المطلق وان لم تتحقق السيطرة المطلقة فلا يعود ذلك الى اختيار تقوم به الارادة المسيطرة بقدر ما يكون نتيجة المقاومة التي تبديها الارادات الخاضعة^(١) وبهذا المعنى لا يمكن حصر السلطة في مستوى السلطة السياسية او جهاز الدولة , فهي موجودة في كل مستويات الحياة الاجتماعية .

وهذا ينطبق على سلطة العادات والتقاليد والافكار المتوارثة , وانماط السلوك المختلفة التي لها سلطة ونفوذ , فمع انها ليست سلطة شخص او ارادة بشرية واضحة , لكن عند التحليل نجدها يرهاها ويحافظ عليها ويتعرض مخالفاً لنقد او سخط الناس في المجتمع المحدد الذي يؤمن بها ويزاولها , فهي اذن بالنتيجة سلطة ارادات لاخضاع ارادات اخرى .

ولكن الواقع هو ان هذه العادات والتقاليد والقيم السائدة والسلوكيات والافكار المتحكمة هي التي تعطي رعاة العادات والقيم والافكار والسلوكيات سواء أكانوا مربين واخلاقين او رجال دين او سياسة او ماشئت , اقول هي التي تعطي هؤلاء "سلطتهم" وقبول المجتمع لنفوذهم وجزاءاتهم التي يوقعونها بمخالفتي هذه الانماط , وهكذا فالمؤسسة , اية مؤسسة من دينية او جامعة , او دولة او حتى صاحب فكر او كلمة انما يستمد قوته فقط "كرمز" لتلك القوى والمؤسسات وليس من شخصهم , وهذا ما يسمى سلطة المجتمع او السلطة المكونة من مجموعة علاقات كبنية تربط مؤسسة او مذهباً او حزباً^(٢).

وهنا ندخل في نظرية "المجال" او الرمز , لبير بورديو , وهي مهمة جداً فهي تسلط الضوء على إنه ليس الفعل المباشر الذي تعزوه "لفاعل" محدد , فاعل محرك اول شخص او جماعة , على العكس النظرية تؤكد على انه

لايجوز الفصل بين الشخص او الفرد , حياته الباطنية , تفرد كفراد , وبين المجتمع او الحياة الخارجية , (ونشير الى ان برييه في كتابه "قضايا الفلسفة المعاصرة" اكد على زوال وخطأ الفصل بين فرد في مقابل المجتمع , فاصغر فرد هو مجتمع , بورائته للغة والعادات الخ^(٣) .

نظرية المجال او الرمز لبورديو ترى ان نعامل الوقائع الاجتماعية كعلاقات , وهذا ما حققه كل من (فرنا ندبرويل) بتحليله للظواهر التاريخية الطويلة الامد , و(كلود ليفي شتراوس) بتطبيقه الفكر البنيوي على موضوعات مستعصية مثل انظمة القرابة والمنظومات الرمزية .

ان اصل الفعالية التاريخية سواء أكانت فنية او علمية ام سياسية , او كانت فعالية العامل او الموظف البسيط ليس ذاتاً تواجه المجتمع كشئ خارج عنه , وهو لايقوم لا في الوعي ولا في الاشياء , وانما في العلاقة التي تربط حالتين من احوال المجتمع , أي بين التاريخ الذي يسكن الاشياء في صورة ذلك النظام القار للاستعدادات والمواقف الذي هو "هابيتوس" فالجسم يوجد داخل الميدان الاجتماعي , الا ان الميدان الاجتماعي يكون ايضاً حالاً في الجسم^(٤) .

ويتابع بورديو فكرة "المجال" فيقول : ان اعتماد فكرة المجال تستدعي قلباً للرؤية العادية للميدان الاجتماعي , تلك الرؤية التي تكتفي بالامور المرئية وحدها , وترجع تأثير فعل الوسط الى تأثير العمل المباشر الذي يتم عن طريق تبادل الفعل , هذا في حين ان بنية العلاقات التي تشكل فضاء المجال التي تتحكم في الصورة التي يمكن لعلاقات التفاعل الظاهرية ان تتخذها بل وفي محتوى الخبرة التي يمكن ان تكون لدى الاعضاء بصدها^(٥) .

ياخذ بورديو مثال دولة الحكم الملكي المطلق التي تجسد بالنسبة للملك انا الدولة - مظاهر الجهاز فمجتمع البلاط يعمل "كمجال" مغناطيسي يجذب اليه من بيده السلطة ذاته , والذي يتمتع بحكم الوضعية التي يمتاز بها باكبر نصيب من الطاقة التي يولدها توازن القوى , وفي هذا المجال ليس

المحرك الذي لا يتحرك هو (الملك - الشمس) بل البنية التي تكون " المجال " أي التباين بين مراتب الامراء والدولة والماركيزات . والبنية التي تتكون من مجموع الافعال وردود الافعال التي تصدر عن الاعضاء الذين لا يملكون الا ان يتصارعوا للسلطة على وضعيتهم داخل المجال , وهكذا فان المسيطرين في المجال الثقافي او المجال الديني , كما هو الشأن في مجال السلطة , غالباً ما يكونون , على عكس ما يوهنا به الوهم الميتافيزيقي او اللاهوتي الذي يقول بمحرك اول هم المعبرين عن القوة الممائية للمجال اكثر مما يبدعون تلك القوة ويسيرونها ^(١).

ان موضوع العلاقات والبنية يتضح ايضاً عند الكلام عن القيم والاعراف وانواع الممارسات والافكار والعقائد المسيطرة والتي لها مدى زمني طويل وقديم , فضمن العلاقة بين الحركات الاجتماعية وبين معانيها تتولد هذه القيم والعادات والتي لا يكون لها وجود خارج هذه العلاقة ولكنها تفرض نفسها بالرغم من ذلك داخلها بضرورة ووضوح مطلقيين .
لاوجود للمقدس الا عند من يحس به والذي لا يلاقيه مع ذلك الا في تعاليه مطلق ^(٢).

وهذا يصدق على جميع القيم , ان الوظائف الاجتماعية او هام اجتماعية ان طقوس المؤسسة هي التي تجعل ممن نعترف له بالدخول في المؤسسة لكَأ أو قساً أو استاذاً , فترسم له صورته الاجتماعية وتشكل التمثل الذي نبغي ان يتركه كشخص معنوي او كمكلف من لدن جماعة ناطق باسمها , ولكنها تفعل ذلك ايضاً بمعنى اخر فهي تفرض عليه اسماً او منصباً يحدده او يعينه او يشكله , ترغمه على ان يصبح ما هو عليه , أي ما ينبغي ان يكون فتلزمه بالقيام بوظيفته ويدخل في اللعبة والوهم.

لم يكن القدسي الا وليد المجتمع فالمجتمع هو الذي يملك القدرة على اضعاف الطابع القدسي على الاشياء فينزع عنها افتعالها وتفاهتها ^(٣).
ان السلطة الرمزية هي سلطة لامرئية ولا يمكن ان تمارس الابتباطو

اولئك الذين يأبون الاعتراف بانهم يخضعون لها بل يمارسونها ^(٤). ان هذه السلطة لاتعمل عملها الا اذا (اعترف بها) أي اذا لم يؤبه بها كقوة اعتبارية أي انها تتحدد ببنية المجال التي يؤكد فيها وما الاعتقاد " ويعاد انتاجه. ان ما يعطي للكلمات , وكلمات السر , قوتها , ومن يجعلها قادرة على حفظ النظام او خرقه هو الايمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها , وهو ايمان ليس في امكان الكلمات ان تنتج وتولد ^(٥).

وبتوضيح اخر ان سلطة الكلمات ونفوذها مستمد من الشروط الاجتماعية لاستخدامها. فاذا سلمنا بان اللغة يمكن ان تدرس كموضوع مستقل , وذهبتنا مع (سوسور) الى الفصل المطلق بين اللسانيات التي تقتصر على اللغة في باطنها وتلك التي تتم بما هو خارج عنها بين علم اللسان وعلم الاستعمالات الاجتماعية للغة فاننا نحصر انفسنا في البحث في قوة الكلمات وسلطتها داخل الكلمات ذاتها , أي بالضبط حيث لاوجود لتلك القوة ولا مكان لتلك السلطة , ذلك ان قدرة الكلمات على التبليغ لا يمكن ان توجد في الكلمات ذاتها , تلك الكلمات التي لاتعمل الا على الاشارة الى تلك القدرة او تمثيلها على الاصح , فليس سلطة الكلمات الا " السلطة الموكولة " لمن فوض اليها امر التكلم والنطق بلسان جهة معينة والتي لاتكون كلمات وفحوى خطابه وطريقة كلامه الى شهادة من بين شهادات اخرى على " ضمان التفويض " الذي وكل للمتكلم.

ويرفض بورديو الخطأ الذي وقع فيه البعض مثل (اوستين) (وهابرماس) برأيهما ان فعالية الكلام تكمن في المادة اللغوية للكلام , بينما هذه الفعالية هي فعالية " لغة المؤسسة " والمنطق المتحكم فيها . لان اللغة تستمد سلطتها من خارج التفويض الذي تسنده المؤسسة . ان الخصائص اللغوية التي تميز اسلوب القساوسة والاساتذة وجميع المؤسسات عموماً , كالتقليد والتكرار وترديد القوالب الجاهزة وانعدام المعاناة تتأتى من المقام الذي يحتله هؤلاء الذين اسندت اليهم بعض السلطات , وان فحوى كلام وكيفية لقائه في ذات الوقت نفسه يتوقفان على المقام الاجتماعي للمتكلم بقدر

نصيبه من استعمال لغة المؤسسة واستخدام الكلام الرسمي للمشروع . ان من عهد اليه ان ينطق بلسان لا يؤثر على الجماعة المخاطبة بالكلمات الا لان كلامه يكثف الرأسمال الرمزي الذي وفرته الجماعة التي فوضت اليه الكلام، واستندت اليه السلطة . وهكذا يبدو فاشلاً كل محاولة لرد فعالية الكلمات والرموز الى الاسلوب والبلاغيات الاسلوبية.

وهنا يتضح خطأ (اوستين) وكل التحليلات الصورية الضيقة للمنظومات الرمزية ، ويكفي ان نشير لايضاح هذا الخطأ الى ان اللغة السلطوية ليست الا الحد النهائي للسان المشروع الذي لا يستمد سلطته من مجموع تغيرات النطق وكيفيات التلفظ التي تحدد النطق " اللهجة " كما تقول النزعة العنصرية الطبقية ، ولامن تعقيد تراكيبية صرفية وغناه اللفظي ، أي من خصائص تتعلق بالخطاب نفسه ، وانما من الشروط الاجتماعية لانتاج واعادة انتاج المعرفة بذلك اللسان المشروع والعمل على الاعتراف داخل الطبقات الاجتماعية.

لقد اطلت الوقوف والعرض لرأي بورديو في السلطة والسلطة الرمزية ، ونظرية " المجال " لانها تؤيد ما نذهب او ذهبنا اليه ، واعدنا كتاباً لم يكمل بعد من شرحه واسناده - وهوان معظم اعتقاداتنا الكبرى في مجال الميثافيزيقا والسلوك والاعتقادات ، تعود الى تلك السلطة الضاربة في القدم ، والتي انعكست عبر العصور في بناءات فلسفية ودينية واعتقادات وطقوس شعبية كما ان مذكره بورديو يفيد في الكلام عن الخطاب الديني ، وان فعاليته وقوته، تكمن وتتأكد فقط بالاعتراف به (مثلاً كل اتباع دين متابعون لدينهم) ولا يؤثر فيه (شيء من دين اخر مثلاً) ان المؤسسة الدينية ورجال الدين هم رموز هذه السلطة المتوارثة والمقدسة ، ويمكن على سبيل المثال توضيح فكرة " الاعجاز " في النص المقدس ، لماذا وهو يتكون من كلمات ونسيج اعتيادي معروف ومستعمل ، ممكن مجاراته ، لكنه هذه المجازاة غير مقنعة أي بمعنى الأتيان بمثله ، ومعارضته النص بنص من نفسها لغته ، لكن لا يحصل هذا على التقدير كما يحصل للنص المقدس الاصلي . هنا يمكن العودة الى كلام بورديو في رده على اوستين لتفسير ظاهرة استحالة

المعارضة المؤثرة المحترمة الفاعلة ، ذلك وبحسب بورديو ان قوة وفعالية الكلام مرتبطة بعوامل اجتماعية خارجية ، خارج النص هي مقدار كونه يعبر عن مؤسسة وسلطة خارجية ، وهو مجرد تعبير عنها ووكيل لها . وها هنا تبرز نقطة مهمة اخرى وهي عدم جدوى النقد الفلسفي بالحجة والعقل والبرهان المنطقي والفكري لاثبات عدم قوة الاسس والحجج التي تستند عليها العقائد والايمانيات والقيم السائدة والقناعات الشعبية والسلوكيات المتوارثة عبر العصور ، ذلك ان كبرى الميثافيزيقيات الى اليوم والاكثرية من سكان هذه الارض منذ الاف السنين والى مليون سنة عند انسان الصين والينادرتال والانسان القرد ، كما اثبتت دراسات رجعنا اليها في كتابنا الموعود - هي مع قبول سلطوية البناءات الاعتقادية والطقوسية والعبادية وايضاً الفكرية الميثافيزيقية في ميدان الفلسفة البحث ايضاً ، طبعاً حدث تحول عبر العصور لتلك العقائد والاعتقادات الاسطورية من خلال الصقل الفلسفي او البناء الديني الذي جرى بشكل من الذكاء واحياناً بالاساليب المنطقية او العقلانية ، حيث كان يخفي ان كل هذه البناءات هي في جوهرها واذا جردناها من التزييق والحذقة والبناءات البالغة الدقة ، هي نفس لتلك المعتقدات والآمال والاختراعات ، التي اسسها الانسان الاول منذ مليون سنة^(١١).

عند عرض هنتر ميد لمذهب " السلطة " بين ان مستند هذه السلطة للمعتقدات والقيم الخ التي لها حضوة غالبية شبه مطلقة عند الشعوب والعامّة وغالبية الناس منذ الاف السنين هي القدم ، والعدد الاكبر المؤيد او المزاوّل او المعتقد لها ، ثم النفوذ ، او الثقة بها ، وحاول ان يفندنا على اسس من الجدل العقلي والحجاج . وهذا ليس مكان عرضها بحسب هنتر ميد .^(١٢)

ولكننا نقول ان هنتر ميد لا يصيب الهدف عندما يرى ان هذه المعتقدات والطقوسيات والقيم المتوارثة والعادات ترجع الى فرد بالذات ، او مجموعة افراد او تستند الى استدلال قائم على حقائق اولية او على ادراك حسي واستدلال قائم على تجربة حسية ، ذلك ان سلطة الافكار والعقائد والطقوس والعادات والاعتقادات بانواعها ضاربة في القدم ولا احد يعرف بالضبط من - كشخص محدد قال بها منذ الاف وعشرات ومئات الاف السنين ، وكما اوضحنا في كتابنا " التطور والنسبية في الاخلاق _ ان المراحل الأولى

للإنسانية نتائج جماعية، يعبر عن الهيئة أو المجتمع ككل في زمان ومكان غير معلوم . يقول انتيجون على لسان سوفوكليس عن الاعراف انها ليست بنت اليوم أو الامس القريب بل هي ازلية ولايعرف احد متى ظهرت . ويلاحظ هو بهوز : ان العرف يمكن ان يفقد قوته الالزامية وسلطته التأثيرية لو امكن تفسيره وكشفه عقلياً عند اتباعه^(١١) .

ولكن هذا متعذر وغير مقنع لاحد . ان الحجج المنطقية والعقلية سواء التي ذكرها ميد ضد اسس تفوق مذاهب السلطة مثل القدم والعدد والنفوذ ، تبدو جافة تجافي واقع الانسان في اول مراحلها، وهو واقع وجداني انفعالي ، يقوم على الخوف والجهل والرجاء والخيال والتعويض، اي ان التفسير الاصولي لاصول ومنابع اعتقادات الانسان الاولى هو على الاكثر التفسير السيكولوجي الوجداني العاطفي، وليس العقلي المنطقي، وما يزال معظم ما يضوغ عقائدنا الكبرى اليوم ينبع من نفس تلك الاسس سواء على نطاق الفرد منا، او على اساس ارتباط عقائدنا وعاداتنا، وانماط سلوكنا بتلك الامال والاماني والمخادف التي صاغت عقائد وعادات وسلوكيات الانسان في اقدم وجود له.

ثانياً : انواع السلطويات : في ضوء ما تقدم يمكن حصر السلطويات .

والتسلط في احد عشرة سلطوية، وكالاتي : ١- السلطة السياسية، ٢- سلطة التقاليد والاعراف، ٣- سلطة الجهل (والعامة) ، ٤- سلطة النص الديني ٥- (سلطة رجال الدين، سلطة الخطاب الديني، ٦- سلطة الفكر البدائي والاسطوري الممغن في القدم والمتسرب في الفكر الفلسفي والديني معا ٧- سلطة التخلف الحضاري (مثلاً بيننا وبين غرب متقدم في البنى التحتية والاقتصاد والمؤسسات والتكنولوجيا وغيرها من طرق علمية للسيطرة على الطبيعة، وكل ما يتصل بالجانب المادي الحياتي . ٨- الانغلاق الفكري والسلوكي، عدم التسامح ورفض الاخر، وقبل الحديث عن بعض هذه او كلها بالموجز المفيد، لابد من ذكر، مجرد ذكراهم النظريات حول السلطة ، منبعها، مصدرها .

ثالثاً : النظريات عن السلطة، او تفسير السلوك التسلطي بانواعه

ويمكن حصرها في احد عشرة نظرية، ونكتفي بتعدادها : وهي

١- سلطة الرمز، او الرمز والسلطة، وقد تقدم شرحها من خلال بورديو .
٢- السلطة الابوية، عقدة أوديب، عقدة قتل الاب من قبل ابنائه كما يعرضها فرويد وآخرون .

٣- سلطة الطغيان الشرقي، المستندة على نمط الانتاج الاسيوي .

٤- سلطة الوحي والنص المقدس .

٥- سلطة العقل البدوي او قيم البداوة .

هذه السلطويات مفصلة في اصل كتابنا قيد الاعداد بتفصيل كاف .

نعود الان الى انواع السلطات .

وسأبدأ أولاً : بسلطة التخلف الحضاري، (اوربالم تتقدم منذ النهضة الاوربية بفكر فلاسفتها ومفكرها وعلمائها فقط ، بل الاكثر كان هذا في البناء الفوقي، بينما الذي غير المجتمع الاوربي من اقطاعي الى رأسمالي الخ هو



الانقلاب في البنية التحتية، اكتشاف قوى الطبيعة والسيطرة عليها
الاختراعات الكبرى التكنية، التطبيق، الثورة الصناعية، الانتاج الكبير وظهور
الطبقة الوسطى، ومجاميع الطبقة العاملة، النقابات لاستحصال حقوق الانسان
تدرجياً، وصولاً الى القضاء على الاستبداد، والوصول الى انواع من الحكم
الديمقراطي التمثيلي بما في ذلك مشاركة المرأة وحقوقها، فصل السلطات،
وظهور السلطة الرابعة ومع ذلك فان ما عمله الفكر التنويري كان في الهدف
مساوفاً لهذه التغيرات، بالاستناد الى العقل والتجريب، وعدم الحذر من نقد
الموروث، والمقدس، نصاً كان ام طقساً وسلوكاً، وفي ضوء المعلومات
المتزايدة عن تاريخ الانسان، والمجتمعات، والفلك والجغرافيا والتاريخ
وغيرها.

قياساً على هذا هل وجدت هذه المسيرة التحتية والفوقية عندنا؟ هل رفعته
(أي هذا التنوير والتغيير الجذري) الفلسفة العربية الاسلامية القديمة؟ وهل
رفعه الفكر العربي الحديث والمعاصر، سنؤخر الجواب الآن، سنشرحه
لاحقاً.

ثانياً: سلطة الفكر الميثولوجي: آراه من اقوى التسلطيات التي صاغت
فكرنا وسلوكنا الى اليوم ومنذ الاف السنين، الاساطير والذاكرة الجماعية
عبر التاريخ والتي هي المسيطر الى الآن على فكر العامة من عقائد وتقاليد
وحتى الفكر الفلسفي المثالي.

في تاريخ العقائد والافكار امور ليس من السهل والمأمون التعامل معها
بحرية وبأسلوب نقدي، ومن هذه الامور اطروحة تلح منذ مدة طويلة،
مؤداها تحري جذور العقائد والافكار والطقوس التي نعيشها وكانت تمتد في
اعماق التاريخ، بل ما قبل التاريخ، وكنت بدأت في السبعينيات معالجة مبدئية
حول جذور الفكر العقلاني اليوناني، وكم هو مدين للحضارات السابقة له،
والمعاصرة له ايضاً، خصوصاً في وادي الرافدين ومصر،^(١١) وفي وقت
لاحق بدأت مشروع تقص لطبيعة الفكر الرافدي القديم، ونشرت مخطوطاً
له^(١٢). كان قد القي في اليوبيل الفضي لمجلة "ما بين النهرين" الذي انعقد في

بغداد، اوضحت فيه طبيعته الفكرية، ومنهجه الخاص من خلال اراء عدد
كبير من الباحثين الانثروبولوجيين والاثاريين ومؤرخي الحضارة، والتي
يمكن حصرها في ثلاث نظريات، واحدة تراه فكراً منطقياً عقلياً منهجياً
يمثلها تايلور، ومضاداتها تراه غير ذلك مجرداً من كل منهج وتجريد وانسه
عواطف لاتحكمها مبادئ عقلية وتفسيرات سببية الخ يمثلها ليفي بريل،
وثالثة تتوسط بينهما، ترى ان لهذا الفكر خصائص معينة عقلانية وسببية
ومنهجية لكن ضمن خصوصية، وسنوضح هذه لاحقاً، عند الحديث عن
طبيعة الفكر الاسطوري.

محاولتي الآن هي ابعد مدى واوسع افقاً فهي تعبر الزمان الى حدود الفكر
والممارسة البشرية في بدايتها، التي تصل الى مليون سنة مع عقائد انسان
جاوة والنيتردال^(١٣) والصين، والقصد من معرفة هذه الحقبة في افكارها
وطقوسها وعقائدها هو تلمس طبيعة هذه البدايات، للوصول الى الحقيقة التي
اراهها او افترضها وهي ان عصرنا الحالي لما يزل شأنه شأن العصور
السابقة منذ مطلع الحضارات الشرقية الكبرى، غارقاً في مخلفات الفكر
البدايني الاسطوري، ويتفرع هذا المدعى في مجالين: الاول مجال الفلسفة
المثالية منذ افلاطون الى اليوم، والمجال الثاني: العقائد الشعبية والديانات
عبر العصور الى اليوم. وامام الباحث في مواجهة هذه الاطروحة نظريتان
كبيرتان، الاولى دربها سالك وليست ثمة محذور ردي شعبي، او اجتماعي
او ديني، او نوع من السلطوية لانها تفرض ان الحقيقة اياً تكن سواء دينية
اعتقادية طقسية او فلسفية تعتمد العقل والدليل ما هي الا اكتشاف، انها تجل
واكتمال من خلال المسيرة البشرية انها اقتراب من الحقيقة، يزداد اقتراباً الى
ان تتجلى في هذه الفلسفة او تلك او في واحد من الاديان الكبرى، او في
جميعها اذا تجاوزنا الفروقات غير الاساسية، او على اساس حصول
انحرافات هنا او هناك، والنظرية الثانية دربها غير سالك، على الاقل في
العالم العربي والاسلامي، وكان غير سالك في العالم الغربي خلال القرون
الوسطى والى فترة لاحقة من عصر النهضة الاوربية ومما بعدها ومؤداها
ان الافكار الفلسفية المثالية والمعتقدات الدينية وانواع الطقوس والعبادات

المتصلة بها هي اختراعات بشرية بدأت من العصور الاولى للفكر والمعتقد الاسطوري منذ ما يقارب من مليون سنة وعمل الانسان على صقل هذه التركة وتطويرها وتشذيبها واسنادها بأدلة مختلفة لتظهر بشكل اقوى واكثر تماسكاً وقبولاً.

لاحظ فرويد ان ثمة عوامل عديدة تقف امام محاولة الانسان الذي عاش طويلاً في جو ثقافة بعينها وبذل قصارى جهده ليكتشف اصولها وطرق تطويرها . ان يدير ناظره في الاتجاه المعاكس ، وبمنظرة نقدية لتلك الثقافة ، وهذه العوامل هي اولاً قلة عدد الاشخاص الذين تتوفر فيهم رؤية شمولية للنشاط الانساني في شتى مجالاته ، فمعظم الناس مكرهين يكتفون بمجال محدد ، وكلما كانت معلوماتنا عن الماضي والحاضر اقل ، داخل حكمنا على المستقبل مزيد ريب وشك . وثانياً : ان الميول والاستعدادات الذاتية لكل فرد تلعب دوراً يصعب تقييمه عندما يكون القصد تكوين مثل ذلك الحكم وهذه تذكرنا باصنام يكون الاربعة^(١٤).

وثالثاً : ان الناس يعيشون الحاضر عادة على نحو ساذج ويعجزون عن تقييم ما يحمله اليهم .

ان الثقافة الانسانية وهي كل ما يمكن للحياة البشرية ان ترتفع عن طريقه فوق الشروط الحيوانية تتبدى بوجهين : الاول يضم كل المعرفة وكل القدرة لبنى الانسان للسيطرة على الطبيعة والاستفادة منها لخيرهم ، والثاني : ينطوي على جميع الاستعدادات الضرورية لتنظيم علاقات البشر فيما بينهم ، ويرى فرويد ان كل فرد هو بالقوة عدو للحضارة التي هي في الاساس لصالح البشرية بوجه عام . ومن الغريب ان بني الانسان الذين لا يحسنون بالمرءة الحياة في عزلة وعلى انفراد يشعرون مع ذلك بوطأة اضطهاد ثقيلة بحكم التضحيات التي تنتظرها الحضارة منهم حتى تجعل حياتهم المشتركة ممكنة ، هكذا تتطرح ضرورة حماية الحضارة من الفرد ، وفي خدمة هذه المهمة تعمل بتنظيماتها ومؤسساتها وشرائعها ، ولا يوجد حتى الآن تنظيم جديد

للعلاقات الانسانية يمكن ان يتخلى عن الاكراه وعن قمع الغرائز بحيث ينضب معين الاستياء والتذمر اللذين توحى بهما الحضارة واذا كان لا يمكن الاستغناء عن الاكراه الذي يفرض مشاق الحضارة ، كذلك لا يمكن الاستغناء عن سيطرة اقلية ما على المجموع ، تكون ملهمة وقادرة لتقبل المجموع وتحمل المشاق والتضحيات التي تقوم عليها الحضارة ، ذلك ان هناك صفتين بشريتين من اكثر الصفات شيوعاً تحولان دون امكانية بناء أي حضارة بدون قدر معين من الاكراه : كون البشر لا يحبون العمل بالفطرة وتلقائياً ، وكون الحجج والبراهين عادمة التأثير على اهوائهم^(١٥).

ويطرح فرويد تصوراً بديلاً ، وهو ان ماجرى حتى الآن سببه تنظيم قاصر لهذه الحضارة تنظيم قضى على الناس بالخشونة والعسر وبالظلم الى الثار ، وبجلافة المعشر ، اما اذا انشئت الاجيال الجديدة على الحب واحترام الفكر ، واذا ما احست مبكراً بمحاسن الثقافة ، فان علاقتها بهذه الاخيرة ستكون مختلفة^(١٦).

خوف فرويد الحقيقي ممن ؟ هو ان ما يحذر فرويد هو الجماهير المؤمنة وما يمكن ان تفعله لحماية ايمانها ، وايضاً الخوف عليها وعلى انضباطها (وبالتالي قصر مسألة خوفها ومحنتها) لنحاول ان نطبق الروايات نفسها على المعتقدات الدينية ولنتساءل (ما الاساس) الذي تستند اليه مطالباتها ايانا بالتصديق والايمان ؟ ثمة ثلاثة اجوبة على ذلك لاجمع بينها رباط مكين . فهي تستاهل ، اولاً ، التصديق لان اسلافنا الأوائل كانوا يؤمنون بها ونحن نملك ثانياً ، ادلة وبراهين يعود تاريخها الى تلك الازمنة البدائية بالتحديد وقد تتفاقمها الاجيال حتى وصلت الينا . ومن المحضر ، ثالثاً واخيراً ، طرح مسألة صدقها وصحتها ، وهذه فعلة منهورة كانت تعاقب في الماضي باصرم القصاص ، ولا يزال المجتمع الى اليوم ينظر بعين الاستهجان الى من يتجرأ على تكرارها ، ان هذه النقطة الثالثة لا بد ان تثير شكوكنا الى اقصى درجة . فمثيل هذا التحضير لا يمكن ان يكون له بالفعل سوى دافع واحد ، فالمتعم يعلم على أي اساس واهن تقوم عليه مذاهبه الدينية ، ولو كانت الحال على غير ما نقول لكان المجتمع وضع ، بكل تأكيد الماة الضرورية في متناول كل من يريد

الوصول الى اقناع شخصي " (١٧).

ان بعض هذه العوائق التي يقدمها فرويد ضد نظرة نقدية لواقع الثقافة التي اعتاد عليها أي انسان، غير متطابقة تماماً مع ما احسه من معوقات، ان شعوري باحتمال وجود تماس او محذور من محاولة نقدية تقوم على الأطروحة التي عرضتها اول هذا البحث، سوف لن يأتي من " القلة " بشكل عام، انها ستقوم من قبل بني الانسان العاديين، ومع ذلك فان " قلة " اخرى ستكون هي التي تهيو هؤلاء الناس للشعور بعدم الرضا وربما الخنق والعقاب.

النظرية الثانية القائلة بان كل ما يعتقده الانسان او يراه او يزاوله انما هو صنع بشري، واختراع بشري محكوم بالشروط الخاصة والعامة من زمان ومكان وراث وتجارب وحذف اخطاء وتراكم علمي وفكري وسيطرة على الطبيعة وغير هذا وذاك، اقول هذه النظرية ليس من السهل ولوجها بحرية وحتى ولو محدودة، ومع ذلك فان البحث يقتضي عدم ترك باب موصد، وكما يرى كثيرون " فان ماتت طلبه الساعة وعلى الاخص بالنسبة لنا، هو العودة الى الفكر النقدي بالمعنى الفلسفي للكلمة ... أي الفكر التساؤلي المغامر الذي قل اليوم الى حد انه كاد ينعدم، فالفكر التساؤلي يبقى العدو اللدود لكل انغلاق ايدلوجي، وتبقى الفلسفة بهذا المعنى كما كانت من قبل السلاح الضروري الذي يفكك الانغلاق الايدلوجي وينخره، ان الايدلوجية تنمو في غياب الفكر التساؤلي وتترعرع بخطة، لذلك فحيث يظهر هذا الفكر يدخل في صراع لا هوادة فيه مع الايدلوجيا، حتى وان بدا في بعض الاحيان انه يتنازل لها (١٨).

وبعيداً عن الطريق المعتاد للنقد الفلسفي القائم على اساس تفنيد حجج الخصم واعتقاداته (المثالي ضد الطبيعي او المادي) (والمؤمن بعقائد دين ضد مبطل لها او ملحد) فاننا لانرى من مهمتنا الآن مناقشة مدى ام عدم صحة المضامين الاساسية للفلسفة المثالية، بل مهمتنا هنا هي مدى استنادها على اسس من العقل، كما تدعي، مفترضين ان افتقادها لهذا المستند، يشير

الى انها، تعتمد على بعد تاريخي، متوارث هو الفكر البشري في مراحل الاولى البدائية والتي جرت العادة على تسميتها بالفكر الميثولوجي او الاسطوري، والامر نفسه مع المعتقدات الدينية فليس من مهمتنا الدخول في صوابها ومعقوليتها وملكيته للدليل والاقناع ولا عكس ذلك، انما الاشارة الى وجود كثير من مياسم المرحلة السابقة الضاربة في القدم لعقائد الانسان وطقوسه وعباداته في هذه الاديان تاركين الانسان - وفقاً لمبرراته وقناعاته الخاصة تفسير ذلك على اساس نظرية الاكتشاف والصعود الى الحقيقة، او نظرية الاختراع البشري الصرف. وإياً تكن وجهة النظر فان الدين والخطابات الدينية حوله هي واقع في عالمنا العربي والاسلامي، ولاشك ان طبيعة الفكر الديني الكليائي والشمولي والأحادي والاطلاقي والدوكماتي وانه الحقيقة الكاملة الوحيدة، هي احدى السلطويات التي تواجه الحكومات والافراد، والفكر والعقل، اليوم كما كانت في القرون الوسطى ايضاً، وليس مهمتنا هي نقد المعتقدات كقضية اساس) وانما التأمل المخلص للوصول الى حل حول هذه المسألة الدينية حل واقعي وليس خيالياً او طوبائياً ير اعى جملة اعتبارات ووقائع جديدة تستدعي صورة جديدة للعلاقة بين الدولة والمواطن او حرية النقد والمعتقد، التعددية وحرية الرأي وحقوق الانسان، وبالتالي ماهي المشكلات امام رجل الدين وامام الدولة وامام المفكر وكيف يستطيع الوصول الى حل معقول واقعي وليس خيالياً او طوبائياً أي الحل الذي يراعي جملة اعتبارات ووقائع سنعرض لها آخر البحث.

واذا كانت محاولتي تعرف حدودها وتقف عند اعطاء صورة ربما مقنعة عن جذور الكثير من افكارنا وعقائدنا واكبر اطروحاتنا الفلسفية من وجهة نظر مثالية ولا تهدف، الا اذا استنتج ذلك عرضاً وفقاً لفهم كل شخص - الى مجابهة مع هذه الافكار والعقائد على اساس عقلاني وحواري، فانه لا بد من ملاحظة: او اثنتين الاولى ان كتاباً مثل كتاب هنتر ميد في تناوله لوجهتي النظر الكبيرتين المثالية والطبيعية (او المادية) في مسائل ما الحقيقة، الغائية، اصل الحياة والجدل حول جوهرية النفس او انها مجرد خريطة والجلسات، وظيفة وعمليات وكيف يحل التباين بين النفس والجسم، وما الدماغ او العقل

هل هو جوهر والالوهية ومسائل الاخلاق والمثالية بانواعها.

والشر والخير ومصير النفس وغيرها من المسائل الفلسفية والدينية الكبرى، لم يستطع في الغالب ان يفعل اكثر من عرض وجهات نظر كل فريق ورد كل فريق على الآخر الى بحيث ينتهي القارئ الى عدم ترجيح احد هذه المواقف بقوة الحجج والعقل، وانما ينتهي وكأنها قناعات خاصة به وفقاً لتكوينه وتربيته وأشياء أخرى تخصه، فان المرجح ان الجدل او النقـد العقلاني لن يقنع الا من بدأ من وجه نظر وكأنها مصادرة او مقبولات عنده قبل هذا وذاك، واذا فدوافع في الاعتقادات والانصوات الفلسفية هي في الغالب محكومة بمجموعة مؤثرات ومكونات مسبقة، هي في الاغلب تنتمي الى الجانب المقابل للعقلانية اعنى العواطف والوجدان والقناعات الحياتية والوضع الاجتماعي والتكويني للفرد، وبينها وليس كلها القناعة المبنية على الدليل العقلي والبرهان المنطقي والواقع المعايين والآ، فخذ نفسك واذهب مع جماعة الى قبر وروي فيه شخص، فالواقع المعايين يريك عظاماً نخرة ودوداً وربما ثلاثي كل ما يدل على الميت، ومع ذلك فكـم واحد سيقنع بما يرى وان هذه نهاية ابدية وفناء تام لارجعة بعدها؟ كل ما سيقال بعد ذلك ليس متأثراً، متأثراً من الواقعة المعاينة، ولا من مشاهدة حي عاد، وانما هي متأثية من خارج الواقعة من اعتقادات وآمال ومصادر أخرى كوشي سماوي أو نظرية فلسفية مثل التي يتبناها الثنائيون وبرزهم أفلاطون وابن سينا وديكارت مثلاً لقد قام عديد من الفلاسفة والشكاك بهدم كل أدلة المسائل الكبرى المثالية، مثل وجود النفس وخلودها، والعناية الإلهية الخ، وعلى سبيل المثال الغزالي في (تهافتة) ثم أوكام وهيوم وكانت، ومع ذلك فلم يتأثر الا قلة من الجماهير بهذه الانتقادات وبقيت هذه الانتقادات على احسن حال لدى الجماهير، ومعظم الفئات المثقفة الى اليوم يؤكد كثيرون من فروع واختصاصات مختلفة دور الاساطير والمرحلة الاسطورية البدائية في سيرورة الحضارة البشرية في شتى مناهجها ووجهها فعلماء الانثروبولوجيا الذين سنعرض اراءهم في

طبيعة الفكر الاسطوري والمرحلة الاسطورية يؤكدون استمرار الكثير من ممارستها وطقوسها وعقائدها الى الوقت الحاضر وكذلك علماء النفس والذين ايضاً سنعرض لآراء بعضهم في طبيعة المرحلة الاسطورية وخوف التكرار سنشير الى قول نورمان بربل الذي يستعرض تطور بزوغ العقل البشري خلال تطور الاحياء، وقفزة مع ظهور الانسان عبر حياة الانسان في فجوة الاشجار ثم اعالي الاشجار ثم الى الاراضي المكشوفة مع انتصاب قامة معتدلة ولغة بدائية وضع ادوات فجة وصيد حيوانات حتى نصل الى الانسان الحالي "وقد تكبل باغلال الماضي من عقائد وخرافات ترتد الى انسان الكهوف الفنان"^(١٨)، ويؤرخ ذلك بمليون الى نصف مليون سنة ليشمل حديثه عن الانسان او البشر انسان جاوة وبكين والترندال والترنغال.^(١٩)

ويؤكد في الفصل الرابع عشر والحادي عشر على ان الفكر البدائي يؤسس ليس فقط افكارنا بل وانماط التفكير نفسها، كما يؤكد على اثر اللغة المنسي والمتذكر منها، وامتزاج تراث الحضارات القديمة مع الحضارات الاغريقية والغربية لتشكل حضارة واحدة وعبادة واحدة، واما الخلافات فهي مصطنعة، والذاكرة البشرية الجماعية تظل تؤثر فينا دون وعي بها، وبعد ان يعدد اوجهاً من بقايا تلك العقائد والممارسات الضاربة في القدم من سحر وقرابين وضحايا بشرية او سواها يقول "ولم تختلف ديانة رجل الكهوف تماماً الا في القرن العشرين وان كان ذلك لايزال مشكوكاً فيه بالنسبة لبعض الجهات في الريفين الفرنسي والاطالي. وعلى الرغم من ذلك فان افكارنا وكلامنا تصطبغ بها الى درجة كبيرة، فان الذاكرة البشرية الجماعية تؤثر في كل واحد منا بطرق نادرأما نكون وعي بها، ويلوح لي اننا مازلنا اولاد اولئك الصيادين الذين قاموا برحلات صيدهم على ضوء القمر".^(٢٠) ويقول فرويد في كتابه الطوطم والحرام، نعرف المسافة التي قطعها انسان ما قبل التاريخ في نموه وتطوره، بفضل الانصاب والادوات التي خلفها لنا وبفضل بقايا فنه وديانته وتصوره للحياة، تلك البقايا التي وصلت اليها اما مباشرة واما عن

طريق المأثور في الاساطير والخرافات والحكايات ، واخيراً بفضل بقاء عقليته التي يسعنا ان نتعرف قسماتها في اعرافنا وعاداتنا نحن، زد على ذلك ان انسان ما قبل التاريخ هذا لا يزال الى حد ما معاصرنا ، فلا يزال يوجد الى اليوم بشر نعددهم اقرب منا بكثير الى البدائيين ، ونرى فيهم اسلاء واخلافاً مباشرين لأولئك الاسلاف . على هذا النحو نحكم على الشعوب التي توصف بانها متوحشة وشبه متوحشة والتي تكتسب حياتها النفسية اهمية خاصة بالنسبة اليها ، اذا استطعنا ان نثبت انها تؤلف مرحلة سابقة ، لم يذهب الزمن بعالمها ، من تطورنا نحن^(١١).

ويرى تايلور ان انماط التفكير عند البدائيين هي نفسها عندنا اليوم وتقوم على مبدأ المماثلة والتشخيص و الثنائية فيما يخص الروح وان عقيدة البدائيين في الارواحية ، أي اعطاء الاشياء ارواحاً ، حياة ، وكل ما يتعلق بعد ذلك بالنفس ومصيرها وخلودها هي النقطة الموحدة بين الفكر البدائي والديني ، وهي اساس للديانات^(١٢).

ثالثاً: سلطة النص الديني ، او الدين ، الدين بالوحي ، والوحي من الله ، وهو صالح لكل زمان ومكان ، التفريق بين الدين ، والنص الديني وبين الخطاب الديني ، في فهم النص الديني ، وتحت نظرية انه صالح لكل الازمنة يقوم صاحب الخطاب ، بفهم النص فهماً لايعترف لاسباب النزول (أي تحديد النص بهذه الاسباب فقط) ولايعترف بالمنهج التاريخي أي ضرورة فهم أي نص على اساس لغة زمانه ، وقيم وعلوم معارف زمانه ، فيتجاوز النص من التفسير والتأويل الى التلوين أي اعطاء النص افكاراً ومعاني حديثة او عصرية وهكذا.

لقد عالجت خصائص الفكر الديني ، ومنهجه ، ومرجعياته واهدافه في عدة بحوث ومنها " حرية اللاهوتية " وثلاثة بحوث عن العقل والعقلانية وهناك قائمة طويلة بمراجع واقوال العديد من الباحثين عن صفات الایدولوجية الدينية وسلطويتها في ضوء ما مضى من تاريخنا ، وايضاً الى اليوم.

الخطاب الديني في مرحلة عصر النهضة العربية اوائل القرن العشرين وما قبله كان خطاباً مفتوحاً لقبول الآخر ، الفكر الغربي ، والاستفادة منه في فهم جديد للرأي حول الحكم ، وحقوق المرأة ، وحتى الاشتراكية ، والديمقراطية الخ كما هو معروف ، لكن حصل انكفاء وتراجع منذ الخمسينيات من القرن العشرين وبدلاً مما فعله الكواكبي والافغاني ومحمد عبده وآخرون من رجال الاصلاح ، وبعض ذوي الاتجاهات العلمانية مثل شميل وآل صروف وسواهم ، نجد ان الخطاب الديني اتجه بصعود نحو احياء علم الاكلام ، وليس له علاقة بقضايا علم الكلام المعروفة تاريخياً فهو - كما عند حسن حنفي مثلاً - حشر كل معطيات الحضارة الغربية في النص الديني ، الانسان بدل الله ، والارض بدل السماء ' والعدالة بدل العالم الاخر وهكذا خلط للزمن وخروج عن ان الافكار لها حاضتها ، وهي تعبر عن نوع المجمع الذي تظهر فيه ، فلا يعود بحسب هؤلاء معنى للماضي والحاضر والمستقبل ، ولا معنى للتطور والتغير ، وهو في غالبه منهج تلقيني ، تقويلي ، وليس اجتهاداً من قريب ولا من بعيد ، ومع ذلك فهو نوع من الرأي عند اصحابه يحترم حسب مبدأ الحرية للقول والفهم ، وليته وقف عند هذا ، ذلك ان ما يحدث الان ومنذ الخمسينيات للقرن العشرين هو ظهور اتجاهات دينية ونسُميتها هكذا تجاوزاً حركات ، مذهبيات ، مهمتها تجهيل العامة ، وغلق أي مجال لتأثير ثقافات معاصرة ، وفهم الدين في امور قشرية ، دون الدعوة او التركيز على العدل وحقوق الانسان او التنوير بثقافة اليوم ، وتحريم أي نقد ، حتى لو كان من الخطاب الديني المتنور ، والغاء أي تسامح او حوار مبني على النقاش ، بدلاً منه العنف واسكات الافواه ، وانتهى الامر الى القتل ، واشرب طائفيات ، وتكفيريون . ما الذي يستطيع الفكر التنويري ، والليبرالي ، والعلماني ان يفعل ؟ الفضائيات ماذا تقدم ؟ والفضائيات الطائفية والعنصرية بلا عدد ، الصحف ما الذي يدور ؟ ما مرجعيات القوم ؟ اشخاص ورجال دين اغلبهم من الفريق المتشدد او قل الاصولي ، هكذا تكرر هذه الاسماء . هل تسمع ولو مرة في الشهر أي ذكر بمرجعية لفيلسوف او مفكر او عالم اجتماعي ، عالمي ، بل وحتى عربي ، هل يعرف ٩% من شعوبنا العربية ،

في العراق ، مصر الخ شيئاً عن التطور العلمي منذ عصر النهضة الأوروبية لو عرفوا فنظرية التطور كفر ، والتشريح ، كفر ، والفن كفر ، والمرأة عوردة حتى ولو ظهر إصبع يدها .

في اقسام الفلسفة اطاريح متقدمة متتورة غالباً أي تعالج مشاكل فلسفية ومذاهب وشخصيات فكرية ، مركونة في ادراج كل قسم فلسفة او اجتماع وهكذا ، والادهي ان الاقسام العلمية في الجامعات ، والاقسام العلمية الموضوعية والانسانية مثل الجغرافية ، واللغة العربية ، لاتعرف شيئاً عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، بل ولاتعرف شيئاً عن الفلسفة بالاطلاق ، وربما هكذا لاتعرف شيئاً عن العلوم المستجدة مثل انواع الانثروبولوجيات . وعلم اجتماع المعرفة وغيرها ، بل ان احد نقاد الادب العربي ، قال لي يوماً : اقرأ الكتاب في الفلسفة فلا افهم شيئاً .

هنا لابد من التعرّيج بالمقابل على الدور السلبي للفلسفة واقسام الفلسفة ومتعاطي الفلسفة في التثقيف والتتوير والعصرنة الفكرية .

الفلسفة تساوي العقل والاستناد الى العقل كمرجح ، والى المنهج العلمي النقدي طريقاً والبحث عن الحقيقة هدفاً ، بمعنى ان الفلسفة لايمكن ان تكون لسفة دين ، لان مثل هذه ليس الا علم الكلام وعلم الكلام دفاع عن عقائد ، ليس تأسيس موقف مستقل ، ما يسمى فلسفة عربية حتى في الفترة العباسية بث الترجمة ونوع من حماية الفلاسفة هي علم الكلام والتصوف وما يسمى تسفة الاسلام . علم الكلام (والتصوف) على ضفاف العقل وليساً في داخله ' نرى ان علم الكلام ومثله التصوف كان قادراً ، او كان من مهماته تغيير لواقع او سلطة النص أو تطوير العلم نحو تقديم فهم جديد ونظريات علمية جديدة عن الكون والمادة والحياة ، بقي ما نسميه فلاسفة الاسلام ، كندي ، فارابي ، ابن سينا الخ ، ما طبيعة عطائهم ؟ ايديولوجيات غارقة في الميتافيزيقا او قل فلسفات عقلية غارقة في المشكلات الميتافيزيقية و وبحلول مثالية هي امتداد في المنظور الواسع ، (لا التفصيلي) - للفلسفة قبلهم خصوصاً اليونان .

نعم هم ليسوا فلاسفة دين او فلاسفة اسلام ، نعم هم مستقلون ، كما ارسطو مفكر عقلاني مستقل ، وقد قيل عن الفلسفة والحضارة اليونانية ، انها تركت العالم كما هو قبلها دون تغيير ، وهذا ينطبق على فلاسفة الاسلام القدامى ، لا يوجد تغيير في اسس المجتمع التحتية ، ولا اختراعات ، ولا استكشاف وان وجد القليل منها هنا او هناك فيدون تطبيق او نتائج مادية ملموسة .

هذا في الماضي فما طبيعة الفلسفة والفكر اليوم ، صحوه في فترة عصر النهضة العربية محدودة ، دعوة الى الديمقراطية على نمط فهم ستيوارات مل للحرية ودعوة للمستبد العادل على نمط فولتير واخرين دعوة لعلمانية مستحيية ثم تلت هذه الفترة دعوة للانغلاق وعدم التسامح مع المختلف معنا الى ان وصلنا الى استحواذ الفكر الاصولي او سمة الاتباعي الخالص المضاد للعقل والمتحمس للنص من قرآن وحديث ، بأفق ضيق مترمت خارج عن اصول فهم النص وشروطه ، وهكذا هبوطاً الى موقف يطلق الزوجة عن زوجها لأقل اجتهاد او جرؤة او نقد للمقدس يتصورونه او يتوهمونه . عليه دور الفلسفة عندنا ماضياً وحاضراً سلبي وضد خلق بنية فوقية للتغيير والمسؤول ليس المرجعيات ، مما عددنا من سلطويات ، فقط ، بل قصور في هذا الفكر الفلسفي العربي واهدافه . المطلوب فكر تنويري نقدي ، نقد للموروث ، نقد لتأريخ ، نقد للمرجعية النصية الدينية على ضوء العلوم الحديثة ومستجداتها ، كما حصل في اوربا منذ عصر النهضة الأوروبية ، ومنذ محاولة الخروج عن الاقطاع والكنيسة التي توجت نشاطها بمحاكم التفتيش سيئة الصيت .

٤- سلطة العقل البدوي او قيم البداوة : واهم مظاهرها عندنا اليوم ، وهي تؤثر في مجتمعنا وسلوكنا سلباً وإيجاباً ، هي : العصبيية ، السيف ، الفحولة ضعف المرأة ، (أي نظرة دونية اليها ، وبحسب مستلزمات المجتمع البدوي ، والوظيفة التي يؤديها الرجل) اللامركزية في الولاء ، بمعنى عدم الرضوخ لسلطة مركزية ، محو حرية الفرد والفردية في لحمة العشيرة او القبيلة ، السلوك القبلي بمعنى : - الحق يساوي القوة .

العلاج :- اذا نظرنا الى قوى التزمّت الديني والسلطة السياسية ، وسلطة اصحاب النفوذ . والمقصود (رأس المال) ، نجدهم مجتمعين كل لأسبابه على عدم فسخ مجال للمثقف .

للمثقف المستتير المتنور .

أولاً : العلاج بالنسبة للمظاهر الدينية ، وسلطة النص الخ .

١- لا يمكن ان يكون هناك بديل عن العقل والعلم ، وحينما نفسح المجال لقبول ما ورائيات تقع خارج الخبرة والمعقول ، بمعنى اشكال التفكير البدائي والسحر والشعوذة الخ يضيع المقياس ، وينفتح الباب امام كل خرافة كما يقول هنتر ميد^(١) . وعليه ليس امام الفيلسوف محرم لا يستطيع دخوله ومناقشته .

٢- وهذا يتطلب الدخول في الذي لم يدخله النقد الفلسفي والعقلاني العربي الى اليوم ، بمعنى ما جرت عليه اوريا منذ عصر النهضة في نقد تراثها وقيمها وعقائدها . في ضوء المستجدات والاكتشافات العلمية والجغرافية والفلكية والتاريخية .

٣- وهذا يتطلب استخدام منهج في التفسير والتاويل ، يربط النص بزمانه ولغة زمانه ، والحياة الاجتماعية المحيطة بالنص ، وايضاً الاسباب والوقائع لانشاء او دخول النص .

٤- اما المظاهر الجديدة من اصولية واستخدام العنف ، فهي ظاهرة معقدة . الا انها مرتبطة بعوامل اخرى مع التعصب الديني كالسلطة الحاكمة ، والجهل والفقر ، والتجهيل من قوى منتفعة ، والتربية المغلقة منذ الصغر ، وربما اسباب عصابية ونفسية .

٥- ويرى الباحث ، وبدون تحفظ ان الامر كله يعود الى تخليص الفكر الديني ورجاله من مسؤولية ادارة المجتمع والدولة والسياسة ، بالقبول بمسؤولية محددة شريفة وهي السعي لاحتلال الحوار ، والتسامح ، وتقديم العون لحلول المشاكل الاجتماعية كالتعصب والطائفية والانغلاق والسلام الوطني

والعالمي وهكذا كما دعا يوماً جارودي^(٢) رجال الدين المسيحي والكنيسة للتعاون معاً في امور عامة تخص الانسان والبشرية ، كالحروب وسطوة رأس المال ، والفقر ، وحقوق الانسان وهذا الحل يمكن ان يجمعه ويشير اليه ويشخصه مبدأ العلمانية ، بان تفصل السياسة والدولة عن سيطرة رجل الدين والسلطة الدينية ، وان تحتفظ الأخيرة بعباداتها ووظيفتها التي ذكرناها اعلاه ، وتتطلق السياسة على اساس المصالح للدولة ، وتبدل المشاكل والحلول بنظرة واقعية .

٦- ان يقبل رجال الدين مبدأ الاختلاف ، ووجود اخر وفكر اخر مخالف ، على اساس مبدأ المواطنة للجميع وضمان حقوق المواطنة بصرف النظر عن الجنس او اللون او المعتقد او المرتبة الاجتماعية والمالية وغير ذلك ، والاخذ بمبدأ الحوار والنقاش ، والابتعاد عن العنف او التحريض عليه باي شكل كان .

مشاكل امام الفكر الديني ، كل ما تقدم من حلول يضع امام اعيننا العوائق والمشاكل التي يواجهها الفكر الديني ، وخصوصاً الفكر الديني الشمولي المتقاطع مع الاخر والمختلف وهي :

١- تقدم العلم يضعف من تفسيرات الغائية ، أو التي تصل إلى الجبرية وان كل شيء فعل غيب ، وقوة فوق قدرتنا ، وباختصار المسألة اكبر من هذا هي حلول الأسباب القريبة محل الأسباب البعيدة ، أو نصل او كام . مثلاً لكي ينبت حب الحنطة الأسباب القريبة لا غنى عنها وهي الارض الصالحة والماء والشمس وسلامة البذرة ، والعناية العارفة بالزراعة ومواسمها ، ويمكن لمن لا يقبل بتفسيرات غير هذه ان يرفض القول بالاسباب البعيدة وهي تدبير الله ورعايته الخ وعلى العكس لا يمكن ان تنبت الحنطة لو ألغينا الأسباب القريبة واكتفينا بالأسباب الماورائية او البعيدة .

٢- سيادة الفكر والفلسفة النسبية والتعددية ، وربما انتهاء او ضعف الفكر الشمولي المطلقي الذي يرى ان بالامكان تقديم حلول جاءت ضمن فترة معينة تصلح على مدى الدهور .

٣- مفهوم حقوق الانسان الحديثة، بحسب نصوصها النظرية تتفوق وتستوعب كل حلول عن حقوق الانسان في بلد او طائفة في الازمنة القديمة فلسفية كانت ام دينية، وقد اجرى كثيرون مقارنة بين حقوق الانسان الحديثة (الامم المتحدة) وبين الاديان في المسيحية ، والاسلام وكانت النتيجة ان لائحة حقوق الانسان العصرية اليوم هذه فيها حقوق لم يكن معترف بها في السابق . مثل الاعتقاد سلباً او ايجاباً أي الايمان او عدم الايمان ، الغاء مبدأ التكفير ، الغاء مبدأ الوصاية على الاخر المخالف للدين ، اعتراف بحقوق المواطنة للجميع كما سبق ، الانتخاب الحر على اساس مبادئ وعود ، وليس على اساس المذهب او الطائفة او الجنس او العصبية الخ ، كما ان مسألة الغاء العبودية ، وعدم مساواة المرأة والتمييز في الحقوق على اساس الدين لم تعد النظرة القديمة اليها مقبولة^(١٣).

٤- النظر الى السلوك والقيم ليس على اساس الحلال والحرام ، أي ليس على اساس القيم الدينية والحلال والحرام فيها ، بل على اساس البشر كقيمة وحقوقه كإنسان.

٥- حرية الفكر بلا حدود ، وامكان رفض أي معتقد ، ودخول النقد العقلي والعلمي الى كل موضوع ، ولم يعد امامها تابو او ممنوع او محرم ، يكفر من يدخله، وهذا يشكل مشكلة تواجه الفكر الغيبي واللاعقلاني ، او المستند الى حجة عليا (غير بشرية)، لم يعد بامكان هذا الفكر الديني واقتصد السلطة الدينية، ورجال الدين والكهنوت اللجوء الى السلطة والنفوذ السياسي والحكام والقوة للدفاع عن اطروحاتهم ، كما حصل منذ مئات السنين ، وابرزه القرون الوسطى ومحاكم التفتيش سيئة الصيت.

ولكن هل هذه المعالجات ممكنة اليوم في مجتمعنا العربي ، وفي العراق على وجه الخصوص اترك الجواب للقارئ او السامع ، ولكن اقول باختصار كل ما تقدم من وصف لواقعنا الفكري والديني والاجتماعي والساسي يقول : الآن : لا ، لكن ربما يأتي بالتدريج.

ثانياً : العلاج للسلطة السياسية والحاكم

كلنا يعرف نوع انظمة الحكم في العالم العربي منذ قرون ، وبدون تفاصيل ، الحل : هو الديمقراطية وامرها معلوم بشكل عام ودون الدخول في اشكالها وانواعها.

والديمقراطية اساسها : الحرية التامة ، الاعتراف بحقوق الانسان.

حرية مزاوتها بلا تدخل او تزوير او ضغط على الناخب ، والاهم وعي الناخب المفرد ، ومعرفة بمن يريد ان ينتجه . وليس على اساس القوائم المغلقة الى لا تذكر فيها اسماء المنتخبين فهل هذا متوفر عندنا اليوم ، وفي ضوء ما حصل في الفترات القريبة والبعيدة ؟ اترك الجواب ايضاً للسامع اما عني فقد اوضحت ، رأي في كتب وبحوث ومنها جد قريب عند ما شاركت في مؤتمر الديمقراطية والفدرالية في وزارة الثقافة يبحث عنوانه (من اجل ديمقراطية تقوم على ناخب حر متنور).

ثالثاً: الحلول لإضعاف أنواع السلطة والتسلط بشكل عام يشمل معظم او كل السلطويات.

١- تربية تقوم على أساس ما وصل اليه المجتمع الاوربي الحديث حصراً ، تربية تقوم على مجموعة مستخلصات العلوم التربوية والنفسية والاجتماعية، والعلمية البحتة، تربية تقوم على الاعتراف بالآخر ؛ ولا بد من اجل هذا الاعتراف من استحضار ما حصل في اوربا منذ عصر النهضة ، عن طريق الترجمة واحضار نصوص تسمح لنا للتفلسف حولها، والمقصود بالترجمة، ليس التعرف فقط على الآراء، بل تاريخها، كيف ظهرت، كيف قمع بعضها وققت المصالح والمال والاكليروس والسياسة منها. لتكون افهاماً لنا ان الطريق طويل، وليس هو اصدار اوامر للتجديد او الحرية او ما شابه.

٢- تغيير اساس مجتمعنا ، من يدري الى ثورة صناعية ومعلوماتية الخ المقصود هنا تغيير في الاسس المادية وليس في البناء الفوقي (الفكري)

وهنا عوائق وانترك أيضاً للسامع والقارئ تقديرها فهي شبه معروفة للجميع.

٣- الديمقراطية والليبرالية وسبق بيانها والصعوبات امامها عندنا اليوم وهو فقدان الشعور بالمواطنة، سيطرة المرجعيات الدينية والعشائرية، جهل الناخب والفساد الاداري، وعدم التعود للانسان عندنا على شيء اسمه انتخاب وابداء رأي.

٤- العلمانية، كحل لمشكلة الاشتباك بين الديني والمدني او بين الدين والدولة والحلول الدينية والحلول الاجتماعية كما تقدم.

والصعوبات معروفة هنا ايضاً حيث لا يوجد توحيد في معنى العلمانية، وتقصد الصاق الكفر والغاء الدين بها من جهات، وطغيان الجهل العام بمعنى التنوير وما حصل من العالم من حولنا في الغرب واليابان وامم اخرى، ومن عشرات السنين. ثم طغيان الهجمة المنفوقة والعنف والقتل، وتدخل قوى خارجية تقويها وتغذيها.

الهوامش

- ١- رضا الزواوي: في نقد الايدلوجيا، ط٢. الدار البيضاء ١٩٨٨ ص ٤.
- ٢- بيبير بورديو: الرمز والسلطة. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء، ص ٢٥.
- ٣- برييه: القضايا الفلسفية المعاصرة، ترجمة بولس الشاعر، دار الطليعة. بيروت، ١٩٧٣ ص ٤٦ فما بعد.
- ٤- بورديو الرمز والسلطة السابق. ص ٢١-٢٤.
- ٥- كذلك- ص ٢٥-٢٦.
- ٦- كذلك- ص ٢-٢٧.
- ٧- كذلك- ص ٢٨.
- ٨- بورديو ص ٢٨-٣١.
- ٩- كذلك- ص ٢٨-٣١.
- ١٠- كذلك- ص ٦٠.
- ١١- الآلوسي، حسام: من الميثولوجيا الى الفلسفة، ثلاث طبعات، بيروت ١٩٨٠، الكويت ١٩٧٣، بغداد ١٩٨٦، وانظر: تورمان بريل: بزوغ العقل البشري، ترجمة اسماعيل حقي، فرانكلين، القاهرة ١٩٦٤، الفصل الاول. ص ٤ فما بعد
- 11أ- هنتر ميد: الفلسفة انواعها ومشكلاتها ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة، ط٢ ١٩٧٠. الفصل السابع ص ١ فما بعد.
- 11ب- حسام الآلوسي: التطور والنسبية في الاخلاق، بيروت، دار الطليعة ١٩٨٩ ص ٦٠-٦١.
- 11ج- حسام الآلوسي: من الميثولوجيا- نفس الاشارة اعلاه.
- ١٢- حسام الآلوسي: العقل الرافيدي من خلال تطوراتهم الكونية مجلة: بين النهرين العدد ٩٧/١٠٠ السنة ١٩٧٧ ص ٤١- فما بعد.
- ١٣- تورمان بريل- السابق- لكل الكتاب، خصوصاً المقدمة والفصل الاول ص ٤ فما بعد.

الجلسة العلمية الثانية

محور الفلسفة في العراق

- رئيس الجلسة: أ.م.د. فيصل غازي المقرر د. محمد فاضل

١- السؤال الفلسفي في الفكر الراجدي والمنظور الهندسي للمعرفة
أ.د. علي حسين الجابري

٢- الانجاز الفلسفي للدكتور صالح مهدي الهاشمي
أ.د. حسن مجيد العبيدي

٣- أزمة الفلسفة في العالم العربي والسبيل الوحيد لحلها
أ.د. قيس هادي احمد

٤- قراءة في فكر الالوسي الفيلسوف والانسان
د. عادل المخزومي

٥- فلسفة اللغة عند الدكتور ياسين خليل
د. جواد كاظم سماري

٦- الانجازات المنطقية في النجف الاشرف في القرن العشرين
د. هاكم عبد ناصر

١٤- فرنسيس بيكون، أي كتاب عنه، مثلاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، عدة طبعات عند كلامه عن فرنسيس بيكون.

١٥- فرويد: مستقبل وهم. ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة، بيروت ط ٢
١٩٧٩ ص ٧-١١.

١٦- فرويد: كذلك: ص ١١-١٣.

١٧- فرويد: مستقبل وهم، ص ٣٤-٣٦.

١٨- الزواوي: في نقد الايدلوجيا - السابق ص ٦.

18أ- نورمان بريل - السابق ص ٨-١.

18ب- كذلك، الفصل العاشر، ص ١٢٨، ١١٨.

18ج- كذلك ص ١٨٠.

١٩- فرويد: الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة، بيروت، ط ٢
١٩٩٧، ص ٨.

٢٠- تايلور: ينظر بحثنا اعلاه، العقل الراجدي، نفس المراجع ينظر: نصاً بدور الاساطير في فكرنا، وسلوكنا الآن: قيس النوري: الاساطير وعلم الاجناس، بغداد ١٩٨١، ص ٧-٨، ص ١٢. وكذلك لويس ممفورد، فمن كتاب مغامرات العقل، تحرير: ريتشارد ثرولسن، ترجمة محمد رضا، بيروت ١٩٦٢، ص ٢٨١ فما بعد.

٢١- هنتر ميد - السابق - ص ١٥ وما قبلها وما بعدها.

٢٢- ينظر حول هذه الدعوة والنص كتابنا: التطور والنسبية عند الكلام عن الاخلاق الدينية وواجب الكنيسة اليوم (لأسف الكتاب لا يوجد عندي منه الآن نسخة واحدة)

٢٣- حسام الالوسي: حرية اللاحرية، المقدم للمؤتمر الفلسفي الخامس - شباط/سنة ١٩٩٨ في الاردن للجمعية الفلسفية العربية، ص ٢٥-٢٧.

السؤال الفلسفي في الفكر الرافدي

والمنظور الهندسي للمعرفة

أ. د. علي حسين الجابري
استاذ فلسفة التاريخ والحضارة
في الجامعة المستنصرية



السؤال الفلسفي في حضارة وادي الرافدين والمنظور الهندسي للمعرفة^(١)

المقدمة:

أن اصل المشروع المعرفي هذا يعود الى ثلاثة عقود، ونيف تمثل بـ:

١- أطروحة دكتوراه في جامعة القاهرة... لم تتحقق لأسباب سياسية.

٢- صدور كتابنا الحوار الفلسفي عام ١٩٨٥ و٢٠٠٥ و٢٠٠٦.

٣- أطروحة دكتوراه بعنوان (فلسفة التاريخ في الفكر العربي - جدلية

الأصالة والمعاصرة) من جامعة بغداد ١٩٩٠، ونشرت بقسمين:

الأول: فلسفة التاريخ، صدر في بغداد ١٩٩٣ (دار الشؤون الثقافية).

والثاني: بعنوان العرب بين منطقي الحوار والصراع، بغداد ١٩٩٦.

٤- فلسفة التاريخ والحضارة، أريد ٢٠٠٥ (دار الكتاب الثقافي).

لكننا في كل ذلك كنا نذهب الى العمق الحضاري ومثل ذلك اعتمدناه في :
٥- كتابنا - الفكر السلفي ، بطبعاته الخمس ، اثنان رسمية هن :

الاولى - طبعة عويدات ، بيروت ١٩٧٧

الثانية - طبعة مجدلاوي ، عمان ٢٠٠٧ .

مع ثلاث طبعات (قم) غير رسمية ولم نعترف بها لأنها تمت من غير علم المؤلف .

٦- دراسات وابحاث تنطلق من العراقة الحضارية للعراق .. ولاسيما في -
كتب معدة للنشر ، لندوات ومؤتمرات علمية طوال ثلاثة عقود ، كان من
بينها:

أ- دراسات في الفلسفة والدين والحياة (معد للطبع).

ب- المرأة ومكانتها في الدراسات الفلسفية (التاريخ - الحرية - العمل)
(معد للنشر) .

ج- كيف نتعامل مع التراث الحضاري للعراق (ندوة مجلة بين النهرين -
بغداد ١٩٩٨) .

٧- اشرافنا على مجموعة من الأطاريح ورسائل الماجستير والدكتوراه في
فلسفة الحضارة كان آخرها : التفسير الفرويدي للتاريخ ، لأيسر عبد
الرحمن ، دراسة مقارنة لحضارة وادي الرافدين وحضارة اليونان ،
بغداد في آيار ٢٠٠٨ - من آداب المستنصرية .

٨- والان يأتي المشروع العلمي لبنت الحكمة ، وهو يسعى الى دراسة
واستقصاء الجهد الفلسفي في حضارة وادي الرافدين ، انطلاقاً من قاعدة
تقول: أن الحضارة حسب المنظور العقلاني النقدي، ورؤاه المعرفية
لا تقوم، إلا على مثلث (العلوم بدافع الحاجة) و(الفلسفات والحكمة) بدافع
الدهشة وحب الاستطلاع، و(العقائد والأديان) بدافع الرهبة والخوف
والقلق من الآتي والمجهول والمستقبل. جمع ذلك (هدف ادارة بيت

الحكمة) مع أهتمامات الباحث ودراساته الحضارية، ومنهجه الهندسي في
المعرفة ، وفلسفته العقلانية النقدية، لتكون وراء هذه الدراسة التي بين
يدي القارئ الكريم . والله الموفق

بغداد في ١٥ تشرين الأول ٢٠٠٨

أولاً : الحضارة والفلسفة :

من بداهة القول : أنه لا يمكن تصوّر قيام حضارة - ما - اصلية ، كانت
تلك الحضارة أم فرعية ، من غير فلسفة أو فلسفات ، تجيب على اسئلة العقل
أجابة متوافقة مع معطيات عصرها ، ومتفوقة على ازماته واخفاقاته وإذا
كان جدل الحياة ، الذي يجيب فيه الإنسان على (نوع علاقته) مع ذاته ، ومع
غيره من الذوات الأنسانية الأخرى القريبة ، والبعيدة ، ومع المحيط الطبيعي
(الأقليم) الذي يعيش فيه ويعدّه مسرحاً لحياته وطريقة عيشه ، ومع الوجود
الكوني الذي يحتظن ذلك الإنسان والمجتمع ومؤسساته ، في سياق اجاباته
على دوافع (البدن وحاجاته الضرورية) واسئلة (العقل واسئلته الفلسفية)
وهواجس القلب ، ونوازعه العاطفية ، وخشيتيه من المجهول والغامض
والآتي (المستقبل) أن هو لم يفهم مقدمات ذلك المستقبل في واقع محكوم
بحوار الأجيال والأمم والأديان (الحضارات) ..

ولما كان ناتج ذلك الجدل (جدل) يتجلى في المجتمعات الحية والمبدعة
في نمط عيشها (حياتها) واستعداداتها (العلمية - والفلسفية - والعقيدية)
يتعذر علينا تصوّر قيام حضارة ، من غير مكوّن فلسفي - مهما قلّ مستواه
المنطقي أو ازداد ! شرط أن نتعامل معه في ضوء معطياته التاريخية
وظروف عصره وسياقاته الحضارية اللاحقة ! على سبيل التراكم التاريخي.
ولما كان القانون الحضاري الفاعل يقوم على علاقة جدلية بين (الإنسان
والطبيعة) على عامل (الزمن - التاريخ) مضروباً في (العامل المساعد) :
الدولة ومؤسساتها وتشريعاتها وانظمتها ، وعقائد الناس ، وطبيعة علاقة
افراد المجتمع بالمؤسسة السياسية اتضح لنا ، ضرورة وجود (فلسفة) في

موطن الحضارات الذي تمتد فيه اخصب تجربة انسانية (بعد الطوفان)
الالف العاشر قبل الميلاد الى حين وراثته للتجربة الإسلامية ، في اخصب
مراحل العقل الانساني امتدت مع القرون الهجرية الستة الاولى الى القرن
الثالث عشر للميلاد ، كانت بغداد وببيت الحكمة - فيها ، وريثة للتراث
الحضاري (العلمي - الفلسفي - العقيدى) الثر ! الذي يلخصه جواب سعيد
بن المسيب (ت ٩٦ هـ) على سؤال تلميذه ربيعة الرأي (ت ١٢٦ هـ)
حول الاستنكاري عن (عقل المرأة أو دية أصبعها) قائلاً (أعراقي أنت ؟)
هي السنة ياولدي ، هكذا حكم رسول الله (ص) أن المرأة تعاقل الرجل الى
الثلث اذا تجاوزته عادت الى النصف ، متسائلاً : (حين عظم جرحها قل
عقلها ؟) ومع أن سعيداً يعلم أن ربيعة الرأي من أهل المدينة المنورة ! لكن
في السؤال قصد تفسره جميع الاتجاهات العلمية والفلسفية والكلامية ، التي
نبئت في ربوع الرافدين ، وبين النهرين ، وعلى ضفافهما ، واذا كانت
المعلومات (الإسلامية) وفيرة فبماذا تخبرنا الأثریات عن الحقبة السابقة على
(الأسلام والميلاد وبلاد اليونان ؟)

١-جوبة الحاجة والضرورة بالعلوم في حضارة وادي الرافدين (الإنسان بدناً) :

كشفت الحقائق الأثرية سعي العراقي قبل العهد الأكدي الى تطمين حاجته
وهذا ما ابانته المكتشفات الأثرية للقواقع في أور وكيش وأشور ونمرود
والوركاء وبابل ومواقع خفاجة^(١) ،أضافة الى ذلك،لم يعد تاريخ التراث
العلمي العراقي العديد من العلماء الذين تنوعت اختصاصاتهم^(٢) من الذين
استخدموا الاستقراء المقترن بالملاحظة والتجربة في استنتاجاتهم المختلفة،
فهذا (شوكاليتودا)^(٣) النيفوري يتعرف بواسطة التمعن والنظر المستمر على
القوانين الفيزيائية التي تحافظ على عمل وانسجام النبات.وموطنه(نابي-
اتول - انليل)الذي تتبع لنا التغيرات الفلكية والمصطلحات الخاصة
بالزمن^(٤).

ومثل ذلك يقال عن جبارو البابلي ومواطنه كحيلت(القرن الرابع ق.م)^(٥)
ومجموعة علماء آخرين كان من بينهم (نيو ريان) و(كدينو)^(٦) اللذين أبدعا
في الفيزياء ،حتى قدمهم سارتون على كبلر وكويرنيكوس وغاليليو^(٧) . وفي
العلوم الاجتماعية كان (بروسيس البابلي) القرن الرابع ق.م ، مؤرخاً فذا
سطر لنا تاريخ بابل منذ بدء الخليقة ، حتى عصر الأسكندر المقدوني^(٨) ،
وكانه يستعرض تاريخ العالم ، وتابعهم بعد حين الرياضي البابلي الشهير
(طينفروس) صاحب كتاب (الوجود والحدود)^(٩)

وليس لنا ونحن نشير بعجالة الى بعض الأعلام القدماء ، إلا أن نقف عند
هرمس الحكيم البابلي (القرن السادس ق.م) وهو عالم فلكي وطبيعي ، نسب
اليه ماسينيون نظرية الفيض ، التي قال بها افلوطين فيما بعد ، كما أنه من
القائلين (بفكرة أدوار الزمان)^(١٠) أو السنة الكبرى العراقية - وله كتاب
أسمه (أنظمة هرمس)^(١١)

٢- الفنون الجميلة :

لم تخل منجزاتهم الفنية من مسحة التأثير بالمعتقدات الدينية ولاسيما فكرة
مزج عناصر من حيوانات مختلفة في شكل مركب^(١٢) . كما احتلت الموسيقى
في فنونهم موقعاً متقدماً ، ضمن مبتكرات الإنسان الرافدي ، سواء أكان في
باب (التراتيل) والطقوس ، أم في باب الآلات الموسيقية ولعل ابحاث الدكتور
صبحي رشيد تؤكد أزدهاراً علمياً في هذا الجانب الحيوي و(اورنانشي
(urnanshe) رئيسة الفرقة الموسيقية لمعبد عشتار شاهدة على ذلك^(١٣) ،
تكملها فكرة الحركة في اللوحة الفنية كما وجدناها في الثور المجنح ذي
الأرجل الخمس .

وأكثر من ذلك أحتون (فلسفة الفن والجمال) في وادي الرافدين ، على
موضوعات غنية بها حاجة الى مزيد من المتابعة والدراسة ، بالتعاون بين
الاثاريين ، والفنانين ، والفلاسفة في جميع أشكال الفنون ، لصلتها - كما قلنا
أعلاه - بالعقائد الدينية وانماط الحياة الاجتماعية والتشريعية .

ثانياً : بواكير التفكير الفلسفي الكوني (الطبيعي) الدهشة وراء السؤال الفلسفي العقلاني :

"لو كنا لم نر النجوم والشمس والسماء ، لما نطقنا بكلمة واحدة مما قلناه عن الكون أما الآن فأن مرأى الليل والنهار وتعاقب الأشهر ودورات السنين ، قد خلفت الأعداد ومنتحتنا فكرة الزمن ، وقدرة البحث في الطبيعة والكون ، ومن هذا المصدر أستتبنا الفلسفة ، وهي الخير الذي لم يهب الالهة ، الإنسان الفاني ، ولن يهبه —وهـ ، خيراً أعظم منه " (١٤) . هكذا لخص لنا افلاطون في طيمائوس المسوغات المنطقية في نشأة الفكر الفلسفي ، وهذا ما ينطبق على وادي الرافدين حين سعى أنسانه وراء الظواهر لكشف مجاهيلها واسرارها عبر عمليتين فكريتين ضروريتين وهما :

أولاً : التفكير في الشيء . ثانياً : متابعة التفكير في ذلك الشيء دون عزل ذلك التفكير عن الشيء المفكر فيه . بمعنى الربط بين الرمز الذهني وموضوعه في العالم الخارجي ، للركون الى قناعة في تطابق الفكرة مع موضوعها الموضوعي الخارجي (١٥) . وتلك هي المعرفة الحققة ومنها تنتش كل الصورة الفلسفية التي كونها المفكر الرافدي عبر دراسة معمقة للمشكلات التي استلزم حلها حشد قواه العقلية ، وبذلك يمكننا كما يقول كولنجوود عذ جميع الجهود العلمية والأفكار العقيدية والنشاطات الفكرية الأخرى ، موجهة لحل المشكلة الفلسفية ، على أساس من المنهج التاريخي في متابعة المسار التطوري لها بتسلسل منطقي ، احتوى كل ما تمخضت عنه هذه العمليات من ملاحظات وخبرات متراكمة وأفكار متجددة (١٦) .

وتجاوزاً لكل المصطلحات التي يرددها بعض الباحثين غير المنصفين من المستهينين بقيمة الفكر الرافدي ، مرة بحجة (التجريبية) (١٧) وأخرى بحجة أفنقاره الى (التأملية) وثالثة بدعوى (الأسطورية) . نقول أن المفكر الرافدي جمع بين التجريبية والتأملية ، محدداً موقع الفلسفة بين الدين والعلم (١٨) موفقاً بينهما توفيقه بين الحاجة والخوف من المجهول (١٩) ، وهو العارف

جيداً بأنه يعيش في كون تتعرض ظواهره الى تغير مستمر ، نفذ من خلال ذلك الموقف الى تبني المواقف الفكرية الآتية :-

أولاً : الارتقاء من الحسي الملموس الى العقلي المجرد ، في بحثه عن مبادئ واسباب العالم الحسي ، ومظاهره ، فقال بتعدد الأسباب (الالهة) . ثانياً : قسّم هذه الأسباب (المبادئ) الى فئتين ، الأولى سلبية ، والثانية ايجابية ، تحددت مميزاتهم من خلال عملية الصراع فيما بينهما ، وما تعكسه على الإنسان والطبيعة من نتائج وآثار ، عقيدية ونفسية وسلوكية . ثالثاً : منح الظواهر الطبيعية رموزاً ما وراثية (حيوية الكون والمادة والوجود) .

رابعاً : قرن هذه المبادئ برموز أخلاقية ، فمنح السلبية منها رموز الشر والفوضى والعماء ، أما الإيجابية ، فمنحها رمز الخير والنظام والنور والتجديد .

خامساً : أنهى من فكرة تعدد (المبادئ) أو (الرموز) الى توحيدها في (عنصر واحد) هو جوهر الأشياء وهو ما سمي (بالتوحيد) - الأيل - أو (الله) .

سادساً : نظر الى هذه المبادئ نظرة اجتماعية واقعية ، فعد (الالهة) أسباباً يستهدفون خير الجماعة ، عبر الوان من النشاط الفكري جسدتها الأحداث المتلاحقة للتطور التاريخي والمرتبط بعامل الزمن ولا صلة لها بقصص الخرافة . أنهت الى حنيقية (موحدة) أنجبت الديانات السماوية المعروفة رداً على اسئلة الرهبة التي موضوعها الخوف من المجهول وسبيلها القلب مطمئن .

كان ذلك لدى السومريين ، أما البابليون فلقد أحتلت مسألة (الجوهر) أو (السر) أو (الطاسم) موقعاً في تفكيرهم ، حيث فهموا الطبيعة على أساس الظواهر العديدة المتباينة ، والأسرار الكامنة في هذه الظواهر ، كما فهموا طبائعها واتجاه ارادتها ، ومدى قواها ونفوذها ، وبذلك جارى البابلي ، سلفه

السومري في اصفاء النظرة الكونية (الطبيعية) على المجتمع الانساني^(٢٠) بأدراك واع لقانون العلية وبذلك نجح المفكر التأمل في العراق القديم في توحيد النظرة الكونية الاجتماعية للحوادث الطبيعية والانسانية مما دفعه الى تنظيم حياته الاجتماعية تنظيماً لم يعرف مثله في مكان آخر . تشهد عليه الشرائع والقوانين في (الجانب الحقوقي) الذي لم يدرك مغزاه واهميته فيلسوف حديث مثل (هيغل) وهو يتحدث عن تطور فكرة الدولة والمؤسسات في تاريخ الانسانية في سياق وعي الحرية من قبل البابلي الساعي الى تحقيق الانسجام بين الفرد والمجتمع والدولة والطبيعة والكون ، حتى بدا له أن تنظيم الدنيا مطابق لتنظيم المجتمع البابلي ودولته^(٢١) . أما كيف حقق العراقي القديم هذا التطابق ، فذلك أمر توضحه الحقائق الآتية :

أ- مصادر الفكر الفلسفي في وادي الرافدين :

قبل التعرض لبواكير التفكير الفلسفي في وادي الرافدين يتحتم علينا الأجابة عن سؤال طرحناه في مقدمة البحث حول مصادر الفكر الفلسفي في العراق القديم ، فنقول : أن المحاولات التأملية في تجريد الظواهر ، عمليات عقلية معقدة ، سجلها الإنسان الرافدي ، منذ الالف الثالث ق.م فقد عثر في (نفر) على كتابة سحيقة في القدم تذكر أسم امبراطورية مدينة أرتيش السومرية ، أمتد سلطانها من الخليج العربي الى البحر الأحمر ، كأول امبراطورية يذكرها التاريخ القديم^(٢٢) يعضدها اعتقاد السومريين بأنهم ورثة حضارة عريقة ، أجتهدوا في احيائها مجدداً^(٢٣) . ولعل أول وأهم أنجاز حقوقه بهذا الصدد هو أختراعهم (الكتابة) التي لا تخرج في مجملها عن عملية تجريد راقية^(٢٤) لأنها جعلت بالامكان قيام وعي تاريخي عام كان سبباً مباشراً في النقالات الحضارية اللاحقة . حتى وجد (ويلز) أن جميع ما ظهر في العالم من أبجديات لاحقة مشتقة من خليط من الكتابة السومرية والهيروغليفية^(٢٥) . ويحق لنا أن نقول أن هذه المنجزات ، لم تكن لولا الجهود العظيمة التي بذلها المفكر الرافدي حتى أمتدت " الحياة السعيدة المشرقة الممدنة ما يقارب

العشرين قرناً " ولو أستعرضنا بابل سنة ٢٠٠٠ ق.م لوجدناها تعج بأناس متقنين^(٢٦) لم يقف عطاؤهم الفكري عند جيل ، حتى يوم الناس هذا ، يشهد عليها أكثر من (مليون لوح طيني)^(٢٧) موزعة الآن بين متاحف الدنيا .

وفي القديم كان لببيت الألواح (المكتبة) موقع مهم في حياة الفرد والمجتمع ، في حفظ النتاج الفكري ، واقدام ما عرفناه جاءنا من مدينة (نفر) حيث أحتوى هذا البيت على عشرات بل مئات الألوف من الألواح . كما كان لمكتبات المعابد شأن يذكر في توسيع آفاق المعرفة وبخاصة تلك التي أقتترنت بعبادة اله المعرفة والحكمة والتأمل (نبو) والتي سميت (اي - زبدا) في مدينة بورسيبا كما كانت في مدينة (كالح) حيث سميت (بيت الحكمة) أو (الأكاديمية) (بيت - مومي - بالبابلية) أضافة الى مكتبة (الوركاء) وليس هذا فقط ، بل عدت الأختام الأسطوانية مطابع حجرية لنسخ عشرات بل مئات الرقم وتعميمها . يفسر ذلك النسخ المتشابهة التي عثر عليها في مواقع مختلفة^(٢٨) ولاسيما ما يتعلق منها بالقانون .

ومع تقدم الزمن وتعمق وعي المجتمع ، وتوسع آفاق المعرفة ، وجدنا في (نينوى) أوسع مكتبة تلك التي حملت أسم (آشور بانيبال)^(٢٩) حيث تفرد هذا الحاكم المفكر بحب عجيب للحكمة والمعرفة ، حتى قارن - الأستاذ باقر - دوره في الحضارة الآشورية ، بدور المأمون في الحضارة الإسلامية .

ولالقاء المزيد من الضوء على حقيقة التراث العلمي الرافدي يجدر بنا أن نقف عند العديد من الحكام الذين اولوا المعرفة عنايتهم فاذا تجاوزنا أسماء مثل اوركاينا واورنمو وكوديا وحمورابي وغيرهم من ممثلي الفلسفة الخلقية سنجد (مي - صدوقا) حاكماً ومفكراً لا يقل عن سبقه أهتماماً بالمعرفة والعلم مثلما وجدنا فيما بعد (نابو فيداس الكلداني) مميّزاً بذوق أدبي رفيع حيث ناصر هو الآخر عملية أحياء التراث . كما لم يستبعد الكثير ممن درسوا تاريخ العقائد ، تأثير الثقافة البابلية على العبرانيين بعد عصر نبوخذ نصر الكلداني وغير ذلك كثير .

وليس أدل على الدور الثقافي لمدينة (بابل) من كونها ساهمت في تعريفنا بالتراث السومري ولغته منذ عام (١٨٥٠ ق.م) ، " فسوف تزدهر الأرض في السلام والحرب ، وأن بابل سوف تحكم العالم مرة أخرى " حيث يقيم (مجمع العلماء) ، ولا نظن أن الأستاذ باقر قد جانب الصواب وهو يتحدث عن أهمية بابل ودورها الفكري ، حتى في فترة مقاربة لبدء التفلسف اليوناني ، حيث كان طلبه العلم من اليونان يصدون إليها للترود من علومها وليحصلوا على لقب (كلدان) وهو مقابل لقب دكتور في الفلسفة في الوقت الحاضر^(٣٠).

أما مصادر التراث في ميداني الفلسفة الكونية (الطبيعية) والفلسفة الخلقية، فتكمن في المأثورات والملاحم ، التي وردتنا وأن لم يعرف قائلها أو مؤلفها الأول ، لكنها تعكس صورة واضحة عن الاتجاهات الفكرية لدى حكماء العراق القديم ، وتجاوزاً لكل التفاصيل الفنية لقصص الخليفة ونشأة الكون والطوفان^(٣١) ، وغيرها من مصادر أصلية ، نقول أن هذه المساهمات لم تجد حتى الآن من يضعها في مكانها اللائق بين التراث العلمي بسبب بريق المنهج القديم للدراسات الأدبية والأثرية ، والآفين سنضع مساهمات (سين - ليفني - اونني⁽³²⁾) sin - lege - uninni و(كبتي - ايلاني - مردوخ)^(٣٣) ، و(ساكل - كينام - اوبب)^(٣٤) حيث تحدث الأخير عن العدل الإلهي في قصيدته الفلسفية المسماة (لأمجدن رب الحكمة) ومثل ذلك يقال عن (كو - اي)^(٣٥) وغيره ، وكانت أبرز الموضوعات التي تناولتها هذه المأثورات تتضمن الموضوعات التالية:

أولاً : المشكلات الفكرية الأساسية : وتدور حول الكون والحياة وأصل الوجود والأشياء، والخلق والأنسان، وقصة الحضارة ، والمجتمع الأنساني ومشكلاته ، وسلوك الفرد ، وقيم المجتمع وقضية العدل الإلهي ، ومسألة الخير والشر ، وماهية الصراع في الوجود وحدوده .
ثانياً : المشكلات الخلقية والسلوكية : مشيرين لها في سياق الملاحم والبطولات .

ثالثاً : التجارب الحيوية التي أفرزتها مسيرة المجتمع ممثلة بأدب الحكمة والخبرة الحيوية - الحضارية .

رابعاً : المسألة الدينية ، معبرين عنها بالطقوس والتراثيل والأدعية ، وصولاً بها إلى السبب الأول الكامن وراء المحسوس والمرئي والطبيعي^(٣٦)

أن اجابات العراقي القديم على المشكلات الطبيعية والاجتماعية جاءت متمتعة بكل مقومات التأمل الفلسفي^(٣٧) ، ومن الخطأ الحكم عليها بمنظور العصر^(٣٨) ، أو في ضوء نتائج البحث الفلسفي اليوناني^(٣٩) (المكتمل على يد الأوربيين) لذلك لم ننق^(٤٠) مع الذين يرون أن الفلسفة بدأت أول ما بدأت مع الأغريق^(٤١) ممثلة بأجابة طاليس (القرن السادس ق.م)^(٤٢) على سؤال (جوهر الوجود)^(٤٣) بعد عودته من الأسر ، طوال عشرين عاماً قضاها في بابل ، وطيبة .

بد الفلسفة الكونية (الطبيعية):

وجدنا الحكمة في المصادر الأكديّة والبابليّة تسمى (نميقي) وهي المعادل الصحيح لمصطلح (سوفيا) (٤٤) الهندي و(فيلو - سوفيا) اليوناني ، فما هي آفاق هذا المصطلح ، وما هي بواكيره (الفكرية)^{٤٥}.

١- جدل الطبيعة الحية ، و(منطق الصراع) بين الوعي والطبيعة :

وجد الإنسان الرافدي - وهو يتمتع الكون - أنه مركزه لا بل هو جزء من الكون الملئ بالأسرار ، وربما عدّ وجوده ، كوجود أية ظاهرة طبيعية أخرى مرتبطة مع غيرها بوفاق وانسجام ، فكل ما في الكون هو جزء من الحقيقة المادية الموضوعية، الذي يحكمه الصراع والحركة ، ويمكن أدراك ذلك الصراع حسيّاً من خلال تقلب الفصول وحركة الأفلاك والأجرام^(٤٦) . ولم تكن ظواهر الطبيعة الآ معلولات لصراع في المبادئ الأساسية التي تكمن وراء هذه الظواهر محكومة بقانون (العلة والمعلول) بجانب الإيمان بجوهر

للعناصر يوجب التناقض^(٤٦). فحق لنا القول أن الفكر الرافدي أستطاع أن يطور نظاماً مؤلفاً من مجموعة من النواميس (الالهية) التي يؤدي الالتزام بها ، تحقيق مبدأ الأنسجام الكوني سميت (الميات)^(٤٧) ، والقول بها ، يعني القول (بنظام كامل) منسجم يكمن وراء الظواهر المتغيرة ويحكمها ، يقربنا من فكرة (عالم المثل) الإفلاطونية وجوهرها يقربنا من فكرة المطلق الهيجلي^(٤٨).

أن جدل (الصراع) بين مبادئ هذا الكون ، تجسدت لديه بالعلاقة بين ثنائيات الوجود ، (العناصر القديمة السلبية ، والعناصر الجديدة الإيجابية) التي أنتهت بمركب لصالح التجديد والخير والتطور والعمل^(٤٩) ، بمنطق أوضحته لنا قصة (تلمون) كما أوضحته لنا قصة (اينوما إيش) التي أستقصت لنا وحدة بين عدد كبير من الظواهر المتباينة لترينا أن الأصل فيها هو الصراع بين طبيعتين (الذكر والأنثى) تتبادلان الحب... وتتبادلان العداء، وكذلك الأمر بالنسبة للأرض والمياه... بل المياه العذبة والمياه المالحة ، في ثنائية تعتمد قانون الصراع بسبب الكره والتجاذب بفضل الحب^(٥٠).

أن البحث في الأنسجام الكوني والاجتماعي ، محوراً يدور حوله الفكر العراقي القديم ، فأكتشف المفكر الرافدي أن الماء (أنكي ann ki) هو أصل الموجودات (الحياة) لأنه يمتلك (قوة) (فاعلة) (إيجابية) ما على الإنسان ألا أن يوفر الشروط المثلى ليعم الخير ، أن حياة الإنسان مغروزة في الطبيعة ، والظواهر الطبيعية تتأثر بأفعال الإنسان بالقدر الذي تعتمد به حياة الإنسان على انتلافه وانسجامه معها^(٥١) ، عن طريق فضيلة الطاعة (الواعية) في كون حركي ، وبذلك تكون مسيرة (الصراع) تفاولية لأنها تنتهي الى أقرار العراقي ، بقوة التطور والديمومة للجديد وانتهاء القديم وذلك ما يعتبر من الآراء الأصلية في المعارف الفلسفية والنفسية^(٥٢) ، لأنه خلاصة استقرائية لظاهرة التغير ، والتجديد حتى بدت لهم وكأنها الصفة الغالبة في الحياة

الكونية ، فسحبوها على الالهة^(٥٣) أيضاً ، لذلك أعتبر الأستاذ بأقر أن الصراع بينها هو صراع بين الظواهر المختلفة ، صراع بين السكون والحركة ، بين الخمول والعمل بين الشر والخير^(٥٤) ، وبصرف النظر عن سطحية المقدمات المنطقية التي أستندت اليها الآراء الأنفة، لكن ثمة منطقاً صحيحاً يدعمها^(٥٥)، جسدهت لنا (وحدة المتناقضات) وانسجام المختلفات.

٢- النظرية الكونية وحيوية المادة:

أن المأثورات والوثائق الأثرية التي وصلتنا عن العراق القديم ، لم تقل أن العالم جاء من لا شيء ، كما لم تقل أن الأشياء كانت في حالة فوضى ، فجاء المهندس الأعظم لينظمها ، بل جاءت طبيعة الأشياء (العالم) المحددة ، متأخرة ، سبقها في فجر الزمن عالم الوعد (الوجود بالقوة) الذي كان سديماً (هيبولي) لم يتخذ له شكلاً ولا اسماً (أنه في طور الامكان)^(٥٦). ثم بدأت عملية (تسمية) الأشياء والخلق من مبادئ مركبة من عناصر متناقضة .

أن فكرة العراقيين القدماء - عن الكون - تعود الى أكثر من أربعين قرناً خلت حيث رفضوا الاعتقاد بجمود الدنيا أو فراغها بل نظروا اليها بعدها (حية)^(٥٧) توحدت فيها الظواهر الطبيعية بالعلاقات الاجتماعية^(٥٨) بما يقربنا من وحدة الوجود المقترنة بالتشبيه والتجسيم^(٥٩) ، وتلك مسألة ترتقي الى السومريين والأكديين ، حيث جاءت آراؤهم حول المنطق وتنظيم الكون ومولد العناصر (الآلهة) بما ينم عن تناول عقلي ناضج يمكن التعرف من ورائه (على قدر من التأمل اللاهوتي والكوني)^(٦٠)

وحينما تعمق الوعي بتقدم الزمن ، لم نجد في الكون البابلي شطرين اساسيين للمادة (الحي) و(الجامد) كما لم يكن يحوي مستويات متباينة للواقع ، فكل ما يعرف بالحس أو التجربة أو الفكر له وجود موضوعي ، كما له بقاء ثابت ، بعده جزء من الكون المتكامل (أنما هو مجتمع أو دولة) ومع كون هياجه يعتبر تجلياً للجوهر نفسه ، فالأداة الواحدة مندمجة مع أدوات قوى أخرى في نسق كلي شامل يجعل من الكون تركيباً واحداً منظماً وحر كياً^(٦١) لقد عمق الإنسان الرافدي أستنتاجاته الطبيعية مستفيداً من الحرية التي

تمتع بها في تعديل مجرى الأفكار الفلسفية عن الكون بفضل تطور معتقداته الدينية والجارية على وفق مقتضيات الزمن ، وكأن نظرية ديناميكية فيضية^(١١) ، تلك التي ورثها فيما بعد هرمس البابلي ثم أفلوطين . أخذت شكل جدل تقدمي كما عند هيجل^(١٢).

لقد نشأت على مر العصور فلسفة طبيعية (كونية)^(١٣) وصفت بأنها ' فلسفة الوجود لشعب بكامله ، أساساً لحضارته " كانت في معظمها أشبه بالبدية (mion) بل هي حقائق أولية (Primary - Facts) فلم يبد المفكر الرافدي اهتماماً كبيراً ، ومنذ الألف الثالث ق.م ، بالقاعدة الفلسفية التي تتناولها التساؤلات الآتية : هل الكون دولة ؟ ولماذا وكيف تم ذلك ؟ لكونهم أخذوا (دولة الكون) كقضية مسلم بها (حقيقة أولية) فنحن هنا بصدد أقوال عصر يحل المشكلات الكبرى - كما يقول جاكوبسن - أنه عصر العناية بالتفاصيل^(١٤) وهو ما أجابت عنه - مآثوراتهم^(١٥) .

٣- الفلسفة الأسمية :

وجد الإنسان الرافدي أن السلطة (القوة) تكمن في (الكلمة) في (الأمر والنهي) لهندسة الكون وتنظيمه لذلك أنتصرت قوى وعناصر الحركة والعمل والخير ، على قوى السكون والخمول والظلام ، وكان ذلك الانتصار بوساطة (السلطة) لا (البطش) والسلطة هنا تمثل (العقل والنظام) فأيا الحكيم الخارق الذكاء ، والمبتكر والعالم والمدرّك . أفضل القوة الغاشمة (المفتقرة للوعي) بعد قلق وتأمل وعمل ، بعدها بوشر بتنظيم العالم الأرضي ، وذلك بضبط الزمن بوساطة البروج والكواكب والأفلاك والنجوم^(١٦).

بمعنى آخر أن العراقي القديم أعتقد أن كل شيء في هذا الكون يحمل سر قوته بالأسم الذي يحمله ، وليس هناك شيء دون أسم أي أن الشيء بلا أسم لا وجود له ، لأن وجود الشيء وسره أمران متلازمان والأسم هو القوة الكامنة ، في (الاشياء) و(الأشخاص) تدفعهم في اتجاه معين^(١٧) . فأسم الشيء مرادف لوجوده ولذلك فهو (جوهر) الشيء^(١٨) . وتلك هي باكورة الفلسفة الأسمية التي

تعول على الأسماء الشيء الكثير ، أذ بدونها لا يعني الشيء شيئاً ولا تتحقق معرفته ، ولا يمتلك رمزه ، فأشترطوا على هذا الاعتبار وجود الأسم قبل وجود الشيء لا العكس ، وكأنهم بذلك يصرحون بسبق الفكرة على المادة ، ولكن أين تكمن هذه الفكرة ؟ تلك مسألة لا نريد أن نغالي ونقول أنها في العقل المطلق - الذي رمزوا له بالآلهة

٤- نظرية نشوء الكون :

قال هيجل عن مفهوم التاريخ الكلي العام بأنه " ليس مسرحاً للصدفة العمياء ، بل أن هناك قوة تتحكم في مساره ، بعده تاريخ الإنسان وتطوره"^(١٩) مشروطاً بالوعي والحيوية والتنظيم ، فما هي وجهة النظر العراقية القديمة بصدد مسيرة التاريخ العام للكون ؟ ومن هو المحرك الفاعل فيه ؟ . للأجابة على هذه الأسئلة لن نذهب أبعد من الفترة السومرية نستقرئ ما ورد عنها من أفكار فلسفية بصدد نشوء الكون ، والخلق ، وسنقف عند أجاباتهم على التساؤلات الآتية :-

هل كان السومريون يعتقدون بخلق السماء والأرض (الحدود القصوى للكون) ؟ ومن ياترى خلقها ؟ أي ما هي (علتهما) ؟ وكيف كانت هياتهما ؟ وما هي العلاقة فيما بينهما ؟ ومن حسن الصدف أن خبير السومريات كريمر^(٢٠) ، قد عثر على أجابة سومرية لهذه الأسئلة ، أكدت على :-

١-وصفت الآلهة (نمو) -البحر- (الماء) بأنها الأم التي ولدت - السماء والأرض على شكل (جبل كوني) ،(يقارن مع جماعة حقة في القرن العشرين .

٢- وعلى ذلك الجبل الكوني ولد (آن) زملاؤه (الآنو - ناكبي) في قمة الجبل (السماء) أما القاعدة فكانت (الأرض - آيا) .

٣- انليل (الهواء)^(٢١) هو الذي تسبب بفصل الأرض عن السماء وإذا ما حللنا هذه (الأفكار) - الأجابات - وجدناها (تعترف بالخلق المادي) وذلك لأنه :-

أ- في البدء ومنذ (الأزل) كان (البحر الأول) - الماء - ولم يكن غيره ، وهذا قول صريح بقدم الهيولى الأولى لنشوء الكون .

ب- أن (المياه الأولى) كانت سبباً بظهور (الجبل الكوني) ممثلاً بالأرض والسماء المتحدتين .

ج- تولد من جراء ذلك الاتحاد الأرضي السماوي ، عنصر (الهواء) الذي أصبح فيما بعد سبباً في انفصالهما .

د- بعد انفصال السماء عن الأرض كان (أنو) في الأعالي و(أيا) في القاعدة هـ- من اتحاد الهواء بالأرض تعينت مراحل تنظيم الكون وخلق الإنسان وتأسيس الحضارة^(٧٣) ، وإدراك مفهوم الزمن .

و- أن الماء والهواء - كان سبباً للحياة والكثرة .

ز- أن الإنسان خلق من (طين) لخدمة الآلهة .

بعد أزالة المسحة الأسطورية عن هذه الآراء وتحليلها تحليلاً موضوعياً يتأكد لنا وجود تصورات عن نشأة الكون حرة بأن تسمى (فلسفة) "أذ ليس بالأمكان القول بأن فلسفة نشوء الكون عندهم هي ضرب من الآراء البدائية .. لأنها تمثل مدارك السومري ونضوج آرائه وتأملاته ، في قوى الطبيعة وخصائص وجوده في هذا الكون^(٧٤) بذهنية أمتازت بدقة الملاحظة والقابلية على الاستقرار والاستنتاج ، من المقدمات المحسوسة ، ولهذا السبب وجرياً .

١- قالوا بالعناصر الأربعة (الماء ، الهواء ، النار ، التراب) قبل اليونان .

٢- قالوا بتأثير الحوادث الفلكية الكونية على مجرى الحياة في الأرض ، بما يقترب من فكرة (عالم المثل) .

٣- القول بالغائية في الكون والحياة ، والصراع الجدلي ينتهي عندهم إلى الأنسجام والنظام .

٤- القول بالهيولى الأولى اللامتعينة واللامحدودة ، التي تكمن فيها بذور المخلوقات وصرحوا بعالم الوعد الذي هو الكون بالقوة

٥- كانت لهم أفكار مجسمة وحلولية ، جسدت عناصر آلهة في قوى الطبيعة .

٦- الفلسفة الأسمية التي تقرن بين الرمز (الفكرة) والشئ ، ثم تقديم (الرمز) على الشئ ، وبذلك تصريح بتقدم الفكر على المادة .

٧- عمليات الخلق والعلاقة بين قوى الكون ذات مظهر فيضي هرمي .

٨- القول بوجود قوانين ثابتة في الطبيعة والمجتمع ، توجهها وتسمى (الميات) وبذلك رفضوا الصدفة في الوجود والعشوائية في الطبيعة .

٩- منحوا النار أرادة تقرير براءة الإنسان من عدمها ، وبذلك حكموا عليها بكونها مدركة واعية .

١٠- استخدموا فلسفة الأعداد مستفيدين من دراساتهم الفيزيائية والفلكية والرياضية والدينية .

١١- استخدموا منهج البحث المعتمد على القياس والتمثيل ، والتجربة والتركيب والاستدلال والاستنتاج .

١٢- كان من أبرز قوانينهم المنطقية الهوية (الذاتية) والشبه .

١٣- تناولوا المشكلات الفلسفية التي دارت حولها الفلسفة اليونانية والحديثة .

خلاصة القول:

منذ عام ١٩٧٧ وكتب هذه السطور منشغل بتسجيل دراسة ، بعنوان (التفكير الفلسفي في حضارة وادي الرافدين ..) أطروحة للدكتوراه في جامعة القاهرة ، أصبحت في عام ١٩٨٥ كتاباً بعنوان (الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان) صدر عن دار الشؤون الثقافية ببغداد .

أ- وطوال العقود الأربعة كان هم كاتب هذه السطور كشف خطأ الرأي القائل ، أن الفلسفة و(السؤال الفلسفي) - نتاج أغريقي - يوناني - غربي

ب- أكد ضرورة أنتزاع الحقائق والكشف عنها من الوثائق الأثرية التي تعود إلى هذه الربوع في دائرتين مهمتين :

الأولى : الفلسفة الكونية (سؤال الوجود) .

الثانية : الفلسفة الأخلاقية (فاعلية الإنسان وسؤال الذات) . وهذا العمل نجم

عنه أكتشاف نظرية المتناثات والدوائر والمربعات (التفسير الهندسي المعرفي) للباحث بدءاً من مثلث الوجود .. وصولاً الى مثلث الأنسان ، وهكذا أستمرت النتاجات والبحوث ، حول الوثائق في مناسبات كثيرة ذكرنا بعضها في مقدمة البحث وها نحن اليوم وبفضل التفات ادارة بيت الحكمة الى هذه القضايا المعرفية عدنا من جديد للحديث عن السؤال الفلسفي في حضارة وادي الرافدين وديمومته ، وكيف تجسد سؤال (أعرقي أنت ؟) بمعنى المنهج وطريقة التفكير ليس الآ تاركاً لأجيال الباحثين من الآتين ، فرصة أكمال هذا المشروع المعرفي المهم .

الهوامش والأحالات

- *-عنوان محاضرة القيت على قاعة الوكيل كلية الآداب المستتصرية يوم ١٥-١٠-٢٠٠٨ بالتعاون مع بيت الحكمة .
- ١- وليد الجادر : بحث عن الأصداف - مجلة كلية الآداب - بغداد ، ع ٢٣ بغداد سنة ١٩٧٨ ، ص ١٩٤-٥٨١ .
- ٢- جورج سارتون : تاريخ العلم (ج/١) ترجمة جماعة ، ط٣ القاهرة ١٩٧٦ ، ص ١٢١-١٢٢ .
- ٣- كريم : أساطير العالم القديم ٩٥-٩٦ .
- ٤- ديورانت : قصة الحضارة ٢ / ٢٥٦-٢٦٠ .
- ٥- جاكوبسن : ما قبل الفلسفة (وادي الرافدين) ص ٩٥-٩٦ .
- ٦- حسن عون : العراق وما توالى عليه من الحضارات ، ط٣ القاهرة ١٩٥٣ ، ص ١١٣-١١٨ .
- ٧- سارتون : تاريخ العلم ١ / ٣٤٠ و ٣٤٥ و ٣٦١ .
- ٨- طه باقر : خواطر وآراء : آفاق عربية ، ع ٥ لسنة ١٩٧٧ ، ص ٤٦ .
- ٩- هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٦٢ .
- ١٠ - أيضاً : ص ٢٠٠ ،

- ١١- دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ٢٣ ، ٣٤ .
- ١٢ - أبن النديم : الفهرست ، ص ٥٠٧ ،
- ١٣ - صبحي رشيد : تاريخ الآلات الموسيقية ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٣٠-٣١ ، ص ٥٧
- ١٤- علي حسين الجابري : بواكير التفكير الفلسفي في وادي الرافدين ، مجلة الجامعة الموصل ١٩٧٩ ، ص ١٥ معتمداً على المصادر الأساسية لأفلاطون وسواه .
- ١٥ - أيضاً : ص ١٦
- ١٦ - كولنجود : فكرة التاريخ ط٢ ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٤٦-٤٧ ، ٥٢-٥٣ و ٦١ .
- ١٧- جاكوبسن : ما قبل الفلسفة ، ص ١٥٦ و ١٥٨ .
- ١٨ - ويلز : موجز تاريخ العالم ، ترجمة عبد العزيز جاويد ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٥١ و ٥٢ .
- ١٩ - علي حسين الجابري : بواكير التفكير الفلسفي - مصدر سابق - ص ١٢ .
- ٢٠- أيضاً : ص ١٣ .
- ٢١ - حسام الالوسي : من المثلولوجيا الى الفلسفة ، الكويت ١٩٧٣ (الفصل الأول جميعاً).
- ٢٢ - ويلز : مصدر سابق ، ص ٦٢ ، ٧٠ .
- ٢٣ - باقر : خواطر ، آفاق عربية ، ع ٦ ، لسنة ١٩٧٨ ، ص ٢٣ و ٢٦ ، يراجع : علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان ، ثلاث طبعات بغداد ١٩٨٥ ، أريد ٢٠٠٥ وطرابلس ٢٠٠٦ .
- ٢٤ - باقر : خواطر (مصدر سابق) ص ٢٥ .
- ٢٥ - ويلز : موجز تاريخ العالم ، ص ٩٥ .

- 26- سارتون : تاريخ العلم ، ص ٣٥٥ ، ٣٣٨ ، ٣٤٢
- 27- ديورانت : قصة الحضارة (ج/٢) ص ٢٧٢-٢٨٥ .
- 28- عامر سليمان : القانون في العراق القديم (ج/١) الموصل ١٩٧٧ ، ص ١٤٢-١٤٧ .
- 29- فوزي رشيد : قواعد اللغة السومرية ، ص ٣٦-٣٧ .
- 30- باقر : مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (ج/١) بغداد ١٩٥٥ ، ص ٣٦١ .
- 31- كريم : اساطير سومر واكد ، ص ١٠٩-١١٢ .
- 32- يرجح بأنه واضع الصيغة النهائية لملاحمة جلجامش سنة ١٢٥٠ ق.م في ثلاث الاف مقطع .
- 33- مؤلف قصيدة اله الطاعون (ايرا) التي تلقاها من مردوخ بالرويا .
- 34- جامع قصة الطوفان (اتراحاسس الحكيم) البابلي بـ ١٣٠٠ مقطوعاً عاش زمن الملك البابلي مي صدوقسا (ق ١٧ ق.م) ، باقر : خواطر ع ٥ لسنة ١٩٧٧ .
- 35- باقر : خواطر ، آفاق ع ٦ لسنة ١٩٧٨ ، ص ٢٦-٢٧ .
- 36- باقر : مقدمة ١ / ٤٤٤ .
- 37- الالوسي : المصدر السابق الفصول الخاصة بوادي الرافدين .
- 38- علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق ، ص ٤٨-٥٣ .
- ٣٩- أيضاً : المصدر السابق .
- 40 - وجدنا عشرات المصطلحات الفلسفية في النصوص الاثرية العراقية - حوار ص ٩٧-٩٨ .
- 41- أيضاً : يراجع كتابنا الحوار الفلسفي ، ص ٩٨ .
- 42 - باقر : خواطر - آفاق عربية - ١ / ص ١٠ لسنة ١٩٧٧ .
- 43- كريم : اساطير سومر واكد ، ص ١٠٤ .
- 44- هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٣١ .
- 45- بديعة امين : دراسات تاريخية ، آفاق عربية ، ع ٧ لسنة ١٩٧٨ ، ص ٥٨ .
- 46- كريم : اساطير سومرية ، ص ١٠٦ .
- 47- جاوزت المئة ، راجع بديعة امين - آفاق عربية ، ع ٧ ، ص ٦٠ والعدد ٨ ص ٨٨ .
- 48- هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ ، ترجمة / امام عبد الفتاح ، القاهرة ١٩٧٤ ، ص ١١ ، ٥٧ ، ١٣٨ .
- ٤٩- كريم : اساطير سومرية ، ص ٩٨-٩٩ .
- ٥٠- جاكوبسن : ما قبل الفلسفة ، ص ١٨٥-١٨٦ .
- يراجع : علي حسين الجابري : بواكير التفكير الفلسفي في حضارة وادي الرافدين مجلة الجامعة الموصل ١٩٧٠ .
- ٥١- بديعة امين : مصدر سابق (آفاق) ع ٧ لسنة ١٩٧٨ ، ص ٦١ .
- ٥٢- كريم : اساطير سومرية ، ص ١٢٠ .
- ٥٣- أيضاً : ص ١٢١ .
- ٥٤- باقر : مقدمة ١ / ٤٥٥-١٥٧ .
- ٥٥- كريم : اساطير سومر واكد ، ص ٧٧ .
- ٥٦- جاكوبسن : مصدر سابق ، ص ١٧٥-١٧٦ ، وعون : مصدر سابق ، ص ٣٩ .
- ٥٧- يراجع : كريم : اساطير سومر واكد ، ص ١٠١ .
- ٥٨- جاكوبسن : مصدر سابق ، ص ١٧٧ .
- 59- كريم : اساطير سومرية ، ص ٥٥ .
- 60- جاكوبسن : ما قبل الفلسفة ، ص ٢٠٥-٢٠٧ و ٢١٥ .
- 61- فرانكفورت : ما قبل الفلسفة ، ص ٢٥ . جاكوبسن : أيضاً ، ص ١٨٦ .
- 62- باقر : خواطر ؛ آفاق ع ٥ لسنة ١٩٧٧ ، ص ٥١ ، و ع ٨ لسنة ١٩٧٨ ، ص ٨٢ .
- 63- هيجل : (مصدر سابق) ج ١ / ١١ ، ٥٧ ، ١٣٨-١٣٩

- 26- سارتون : تاريخ العلم ، ص ٣٥٥ ، ٣٣٨ ، ٣٤٢
- 27- ديورانت : قصة الحضارة (ج/٢) ص ٢٧٢-٢٨٥ .
- 28- عامر سليمان : القانون في العراق القديم (ج/١) الموصل ١٩٧٧ ، ص ١٤٢-١٤٧ .
- 29- فوزي رشيد : قواعد اللغة السومرية ، ص ٣٦-٣٧ .
- 30- باقر : مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (ج/١) بغداد ١٩٥٥ ، ص ٣٦١ .
- 31- كريم : اساطير سومر واكد ، ص ١٠٩-١١٢ .
- 32- يرجح بأنه واضع الصيغة النهائية لملاحمة جلجامش سنة ١٢٥٠ ق.م في ثلاث الاف مقطع .
- 33- مؤلف قصيدة اله الطاعون (ايرا) التي تلقاها من مردوخ بالرويا .
- 34- جامع قصة الطوفان (اتراحاسس الحكيم) البابلي بـ ١٣٠٠ مقطوعاً عاش زمن الملك البابلي مي صدوقسا (ق ١٧ ق.م) ، باقر : خواطر ع ٥ لسنة ١٩٧٧ .
- 35- باقر : خواطر ، آفاق ع ٦ لسنة ١٩٧٨ ، ص ٢٦-٢٧ .
- 36- باقر : مقدمة ١ / ٤٤٤ .
- 37- الالوسي : المصدر السابق الفصول الخاصة بوادي الرافدين .
- 38- علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق ، ص ٤٨-٥٣ .
- ٣٩- أيضاً : المصدر السابق .
- 40 - وجدنا عشرات المصطلحات الفلسفية في النصوص الاثرية العراقية - حوار ص ٩٧-٩٨ .
- 41- أيضاً : يراجع كتابنا الحوار الفلسفي ، ص ٩٨ .
- 42 - باقر : خواطر - آفاق عربية - ١ / ص ١٠ لسنة ١٩٧٧ .
- 43- كريم : اساطير سومر واكد ، ص ١٠٤ .

الإجاز الفلسفي للدكتور صالح مهدي

الهاشم (ت ٢٠٠٧م)

أ.د. حسن مجيد العبيدي

استاذ الفلسفة الاسلامية/كلية الاداب

الجامعة المستنصرية



مقدمة:

يعدُّ الدكتور صالح مهدي الهاشم (ت ٢٠٠٧م)، من أبرز المحبِّين الشغوفين بالفلسفة إلى درجة العشق والولهان فيها، على الرغم من أنه لم يكن من خريجي قسمها سواء في العراق أم خارجه. وهو ما عرفته منه عن قرب ومن خلال علاقة شخصية معه استمرت لأكثر من عشرين عاماً، لم تقطعها قطيعة سوى موته بسبب مرض عضال ألم به.

إذ كانت الكتابة في الفلسفة وتاريخها يشكل حباً وهاجساً كبيراً لديه، بل ويشكل قلقاً ملازماً في شخصه، إذ يعتبرها المنفذ الوحيد الذي يستطيع أن يعبر من خلالها عن أفكاره وهواجسه وتطلعاته الفكرية والعقيدية، إذا ما علمنا أن هذا الشغف والحب بالفلسفة قد لازمه منذ بداية حياته العلمية عندما كان طالباً لأصول الدين في ستينات القرن المنصرم، وقد غرس هذا الحب في داخله وقوى من عوده عندما كان طالباً جامعياً، أبرز أساتذة الفلسفة في العراق المعاصر، وهم الأستاذ الفيلسوف الدكتور حسام الألوسي، والمرحوم الأستاذ الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، ت ٢٠٠٦م.

64-كريم: اساطير سومرية، ص ٦٤-٦٦، ٦٩-٧٨، ١١٤-١١٩.

65-جاكوبسن: ما قبل الفلسفة، ص ١٥٦-١٧٢.

66-كريم: اساطير سومر وأكد، ص ٧٩-٨١، ص ٩٤-٩٥.

67-كونجود: فكرة التاريخ، ص ٥٥.

68-علي حسين الجابري: الحوار الفلسفي (طبع ١٩٨٥) ص ١٠٠-١٠١.

69-فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، ص ٢٦٦.

70-هيجل: محاضرات، مصدر سابق ١/١٣٨-١٣٩.

71-كريم: اساطير سومر واكد، ص ٨١-٩٤.

72-ويلز: موجز تاريخ العالم، ترجمة / عبد العزيز جلاويد، القاهرة ١٩٦٧، ص ٥١-٥٦.

73-حسام الألوسي: مفهوم الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، بيروت (ب ت) ص ٣٩-٤٨.

74-علي حسين الجابري: الحوار الفلسفي (ط ١) ص ٤٣-٤٤.

75-سبق لأستاذنا الدكتور حسام الألوسي، أن درس التراث الرافدين في كتابيه: من المنولوجيا إلى الفلسفة، ومفهوم الزمان؛ نوهنا بهما في هذه الدراسة وفي كتبنا: الحوار الفلسفي، وبواكير التفكير الفلسفي، لمن طمع بالمزيد، الوقوف عليهم

وقد تكلل النشاط الفلسفي للدكتور صالح مهدي الهاشم من خلال جملة مؤلفات وأبحاث ومقالات وحضور مؤتمرات فلسفية عراقية وعربية، كان آخرها المؤتمر الدولي الذي عقد في لبنان عن الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت (ت ١٨٠٤م).

إن بحثنا هذا سيؤشر المنجز الفلسفي للدكتور صالح مهدي الهاشم من خلال مؤلفاته ومنهجه الفلسفي الذي اختطه لدراسة تاريخ الفلسفة ولاسيما الإسلامية منها. وذلك من أجل إبراز الدور الفلسفي الذي لعبه في العراق المعاصر من خلال مؤلفاته التي تركها لنا، وهي: كتاب مدرسة بغداد الفلسفية، وكتاب الفكر الفلسفي في بغداد (دراسة في الأصول والأبواب)، والمشهد الفلسفي في القرن السابع الهجري (دراسة في فكر العلامة ابن المطهر الحلي ورجال عصره)، وكتاب فلسفة التاريخ دراسة مستقبلية، وآخرها كتاب الدخول من الباب الآخر، الذي ضم مجموع أبحاثه ودراساته التي كتبها على مدى ربع قرن، فضلاً عن تحقيقاته لكتاب العلامة الحلي الموسوم بالأسرار الخفية في العلوم العقلية، والذي صدر أحد أجزائه بالتشارك مع الأستاذ الدكتور حسام الألوسي. وكان يطمح لإصدار بقية أجزائه في قابل الأيام إلا أن المنية وافته فبقي المشروع بانتظار تحقيقه من قبل أحد المختصين بالفلسفة.

المبحث الأول: سيرته ومؤلفاته وسجاياه

أولاً: سيرته - ولد الدكتور صالح مهدي الهاشم السعدي المعروف بـ (أبي مفيد) في محافظة واسط، قضاء النعمانية، عام ١٩٣٣. وقد أكمل تعليمه الأولي في مدارسها، ثم انتقل إلى بغداد ليتم تحصيله العلمي العالي في كلية أصول الدين، ليتخرج فيها عام ١٩٦٩م. وكان من أساتذته الذين تلقى العلم على أيديهم في هذه الكلية، الفيلسوف العلامة الدكتور حسام الألوسي، والفيلسوف المرحوم الدكتور كامل مصطفى الشيبلي (ت ٢٠٠٦م). والباحث التراثي الكبير الدكتور حسين علي محفوظ،

والمؤرخ الدكتور عبدالله فياض، إذ كان لحضور هؤلاء الأساتذة الكبار في الفلسفة والتاريخ ومناهج البحث العلمي، أثره البالغ في شخص الدكتور صالح الهاشم، وتوجيهه نحو حب الفلسفة والوله فيها إلى درجة العشق والتوهان بموضوعاتها ومنهجها ومنطقها ونصوصها.

وما بين هذا التاريخ (١٩٦٩م) وتاريخ حصوله على درجة الماجستير من معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا التابع لجامعة الدول العربية عام (٢٠٠٢م)، عن رسالته الموسومة بـ (أكبر الفكر الفلسفي في بغداد)^(١)، بإشراف العلامة الدكتور حسين علي محفوظ، كرس الدكتور صالح مهدي الهاشم حياته لطلب العلم والكتابة في المجالات العلمية والفكرية العراقية زمانه، فضلاً عن حضوره الفاعل في الندوات والمؤتمرات العلمية والفلسفية التي تعقد في العراق أم خارجه، ولاسيما تلك الندوات التي كانت تعقد من قبل مركز إحياء التراث العلمي العربي بجامعة بغداد، أو مؤتمرات الفلسفة التي كانت تعقد ببيت الحكمة في بغداد، ناهيك عن مشاركاته المتميزة في المؤتمرات التي كانت تعقدها الجمعية الفلسفية العربية بعمان/الأردن، والاتحاد الفلسفي العربي الذي مقره بيروت.

فكتب في مجلة رسالة الإسلام، العدد ٦٥، السنة ٥، ١٩٧٢، بحثه عن مناهج البحث العلمي عند فقهاء الفقه الجعفري. ثم تلى ذلك بمقدمة لكتاب الأسرار الخفية في العلوم العقلية للعلامة المحقق الحلي، طبعها في بيروت عام ١٩٧٤، وسوف نشير لكتاب الحلي لاحقاً، عند تناولنا لتحقيقاته للنصوص الفلسفية.

وكانت أولى مشاركات الدكتور صالح الهاشم وحضوره الفلسفي بين أقرانه، هي محاضراته التي ألقاها في الندوة السنوية الأولى للجمعية البارسكولوجية العراقية، عام ١٩٩٩م، بعنوان: الحضارة - الثقافة - المدنية، مثلت معارف الإنسان^(٢). ونشر في السنة نفسها بحثه الموسوم: الحلقة المنسية من تاريخ الفلسفة الإسلامية، في مجلة المورد التراثية البغدادية، العدد ١، المجلد ٢٧، السنة ١٩٩٩.

كما وشارك الدكتور صالح مهدي الهاشم في المؤتمر الفلسفي العربي

الأول الذي عقد ببيت الحكمة ببغداد عام ٢٠٠٠، ببحث عنوانه مدرسة بغداد الفلسفية دراسة تحليلية لتأسيساتها الأولى وبنائها المعاصر^(٣). وهو البحث الذي سيطور فيما بعد إلى كتاب متخصص عن مدرسة بغداد الفلسفية، وسنشير له لاحقاً .

ليتلو هذه المشاركة بمشاركة علمية فلسفية أخرى، في المؤتمر الفلسفي العربي الثاني لبيت الحكمة ببغداد عام ٢٠٠١، ببحث عن لماذا فلسفة التاريخ، قراءة مستقبلية؟^(٤). ليكون هذا البحث فيما بعد كتاباً صدر له في بغداد عام ٢٠٠٢، بعنوان فلسفة التاريخ (دراسة مستقبلية)، وقد طبعه بجهد شخصي^(٥). كما وألحق كتابه هذا بملحق عن الخطاب النقدي العربي وإشكالية الديمقراطية. وهو بحث القي في مؤتمر الجمعية الفلسفية العربية^(٦)، بعمان/الأردن، عام ٢٠٠٠ .

وكانت باكورة أعماله الإبداعية الفلسفية على شكل كتب متخصصة،، كتابه عن مدرسة بغداد الفلسفية، دراسة تحليلية لتأسيساتها الأولى حتى عصر الكندي^(٧)، وتعد دراسته هذه رائدة في مجال تناولها لمدرسة بغداد الفلسفية بكل أقسامها ومدارسها وشخصياتها^(٨).

ولأن الفيلسوف أبي حامد الغزالي كان يشغل مساحة كبيرة من اهتمام الدكتور صالح الهاشم، وبتأثير مباشر من أستاذه وشيخه الفيلسوف حسام الألوسي، فقد توجه ببحث معمق عن هذا الفيلسوف بعنوان: شك الفيلسوف الغزالي (كيف عالجه الدارسون العرب في العصر الحديث)^(٩)، للمشاركة في المؤتمر الفلسفي العربي الثالث، في بيت الحكمة ببغداد عام ٢٠٠٢ .

كما وشارك الدكتور صالح الهاشم في المؤتمر العلمي السنوي الثالث والعشرون لتاريخ العلوم عند العرب، الذي عقده معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب، عام ٢٠٠٢، ببحث عنوانه: أصول الطب النفسي عند العرب^(١٠)

وفي عام ٢٠٠٢، حصل المرحوم صالح الهاشم على درجة الماجستير

في التراث العلمي العربي، من معهد التاريخ العربي التابع لجامعة الدول العربية^(١١).

ليتفرغ بعد هذا التاريخ بشكل كلي لإنجاز أطروحته للدكتوراه ومن معهد التاريخ العربي نفسه، وكانت بإشرافنا وبمشاركة الأستاذ الدكتور حسين علي محفوظ، وقد سميها بعنوان المشهد الفلسفي في القرن السابع الهجري، دراسة في فكر العلامة ابن المطهر الحلي ورجال عصره^(١٢)، إذ نوقشت في صيف عام ٢٠٠٤ م .

لينطلق بعدها بصحبتني للمشاركة في المؤتمر الفلسفي الذي عقد ببغداد بمناسبة الذكرى المئوية الأولى لوفاة أنطون سعادة عام ٢٠٠٤، ببحث وسمه بالأمة بين كويتين، توحد في الأسباب وتباين في النتائج^(١٣).

ثم ليتلوه في السنة نفسها (شتاء ٢٠٠٤م) ببحث عن مفهوم العقل العملي (مقاربة بين ابن المطهر الحلي وعمانويل كانت)، وذلك للمشاركة في الذكرى المئوية الثانية لوفاة الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت، والذي أقامته الجامعة اللبنانية الفرع الخامس، طرابلس، وبالتعاون مع الإتحاد الفلسفي العربي^(١٤).

كما وأخذت المقاومة العراقية حصتها من مؤلفاته الفكرية في بحث ساهم فيه في الندوة السادسة عشرة للجمعية الفلسفية المصرية^(١٥)، التي عقدت بجامعة القاهرة في شتاء ٢٠٠٤ .

وفي عام ٢٠٠٥، شارك الدكتور صالح الهاشم في المؤتمر الفلسفي للجمعية الفلسفية المصرية، وبحث عنوانه إصلاح علم الكلام أولاً، (مشروع حسن حنفي إنموذجاً)^(١٦).

ولأن العلامة الحلي (ابن المطهر الشهير بالمحقق الحلي) ت ٧٢٦هـ/١٣٢٦م، كان الشغل الشاغل للدكتور صالح الهاشم، إذ صرف على هذا الفيلسوف من جهده وماله الكثير، في سبيل إخراج نصوصه الفلسفية، ولاسيما كتابه الأسرار الخفية في العلوم العقلية، إذ احتفى بهذا

المفكر كثير منذ ستينيات القرن المنصرم وإلى يوم فارق فيه الحياة وهو منكب على تحقيق نصوص كتاب الحلي الأسرار الخفية، فضلاً عن الكتابة والتأليف عنه، فكما أشرنا من قبل، أنه قد تخصص بدراسة هذه الشخصية بأطروحة دكتوراه، ثم حقق وطبع الجزء الثاني من كتاب الحلي الأسرار الخفية والخاص بالعلم الطبيعي، وبالتشارك مع الأستاذ الدكتور حسام الألوسي^(١٧). لينفرغ بعدها لتحقيق الأجزاء الأخرى من الكتاب الخاصة بالمنطقيات والإلهيات. ولكن المنية أدركته فلم يتم المشروع كما أراد أو أريد له.^(١٨)

فضلاً عن ذلك، شارك الدكتور صالح الهاشم ببحث معمق عن فلسفة العلامة الحلي، وذلك في المؤتمر القطري الثالث للفلسفة، الذي عقده قسم الفلسفة بالجامعة المستنصرية عام ٢٠٠٥، عنوانه: العلامة الحلي في ذكراد المنوية السابعة (دراسة في علم الكلام والمنطق والفلسفة والعرفان)^(١٩). كما وكان يرغب أن يعقد مؤتمر عراقي وعربي وإسلامي عن هذا الفيلسوف، وقد فاتح عدة جهات في وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ومؤسسات ثقافية أخرى، فضلاً عن بيوتات علمية ببغدادية، ولكن مسعاه خاب ولم يثمر إلى يوم وفاته. إذ كان كثيراً ما يحدثني عن العلامة الحلي حتى أنني ظننت أن هذا الفيلسوف قد تلبس في نفس وعقل وجسم المرحوم الدكتور صالح الهاشم.

ومن إنجازاته الفلسفية ومشاركاته الفكرية والثقافية غير ما أشرنا إليه، جملة موضوعات كتبت في مجلات وجرائد عراقية وعربية، كما وتحدثت عن شخصيات فلسفية عراقية من أمثال الدكتور الألوسي والدكتور كامل مصطفى الشبيبي، و المؤرخ العراقي الدكتور محمد سعيد رضا وغيرهم كثير، فضلاً عن حضوره المميز في البيوتات العلمية البغدادية التي كان يعقد فيها حوارات وندوات فكرية وفلسفية وثقافية.^(٢٠) وكانت خاتمة إنجازاته التحقيقية العلمية للتراث العربي الإسلامي، كتابه

(الكندي يصنع السيوف للعرب)، وهو دراسة معمقة لنص الفيلسوف الكندي عن صناعة السيوف، مع تحقيق للنص.^(٢١)

ثانياً: ما كتب عنه - لقد كتب عن مؤلفات الدكتور صالح الهاشم، وأشار إليها سواء في المجالات العلمية والثقافية العراقية، فضلاً عن الموسوعات، الأساتذة: كوريكس عواد في (معجم المطبوعات العراقية)، والدكتور مفيد آل ياسين، في (معجم مؤلفات الكاظمية)، وحמיד المطبوعي في (أعلام العراق في القرن العشرين)، ومؤيد عبد القادر في (مرايا هؤلاء في هؤلاء)، والدكتور حسين علي محفوظ في (معجم الأعلام)، والدكتور صباح نوري المرزوك في (معجم المؤلفين والكتاب العراقيين، ج ٤)، عباس علي في موسوعته (أفذاذ في الذاكرة)، والدكتور حسن مجيد العبيدي، في بحثه عن مدرسة بغداد الفلسفية، (مجلة الموقف الثقافي، العدد ٣٧، ٢٠٠٢ م).

كما وقرضه الأستاذ الدكتور حسام الألوسي في مقدمته لكتاب مدرسة بغداد الفلسفية، وفعل مثل ذلك الدكتور حسين علي محفوظ والدكتور حسن مجيد العبيدي في الكتاب نفسه.

وهو عضو في عدة اتحادات وجمعيات فلسفية عراقية وعربية، منها: عضو جمعية العراق الفلسفية، عضو الجمعية الفلسفية العربية، عمان/الأردن، عضو الاتحاد الفلسفي العربي/بيروت، عضو الجمعية الفلسفية المصرية، عضو اتحاد الأدباء والكتاب العراقيين، عضو اتحاد المؤرخين العرب.

ثالثاً: أخلاقه وسجاياه - لا أظن أن القلم الذي أكتب فيه سيوفي حقه عند ذكر سجايا وخصال هذا الرجل، فهو الكريم النفس والطباع والسجايا، المتواضع المحب للعلم وأهله، الذي يبحث عن الحقيقة ويسافر إليها أي كان مكانها، ولا يستحي أن يأخذ العلم ممن هو أصغر منه^(٢٢)، أو أكبر، حتى أن تواضعه وهو يستقبلك ويحييك يكاد أن يخجلك لشدة ما في هذا

الرجل من تواضع العلماء والأدباء المفكرين الذين خبروا الحياة وما فيها ودرسوا العلوم والفلسفات واكتشفوا أن الإنسان خلق من ضعف فلم التكبر والأنفة على الناس، وكان شعاره وهو يستقبلك بالقول: أهلاً سيدي الكريم. وكان بيته مفتوحاً لكل الزائرين من عليّة القوم العلمي والفلسفي العراقي والعربي. وكان في ذلك كله يحب أن ينادوه أصحابه وخلاته بأبي مفيد، ولا يحب أن ينادونه بالدكتور أو الأستاذ. إنه كبير النفس بكل ما تعني الكلمة، وكثر كبير من المعلومات التراثية الفلسفية والعلمية والفكرية والتاريخية وسعة في المعلومات عن شخصيات الفلسفة الإسلامية، حتى لتظن وأنت تجلس معه، كأنه جاءك من العصر الإسلامي الوسيط، وأنه قد فارق للتو ابن سينا أو ابن رشد أو العلامة الحلي أو غيرهم من الفلاسفة المسلمين. وهو في كل هذا لا يكل ولا يتعب من النقاش والحوار الفلسفي المعمق، مع أي شخص أو في أي ندوة أو مؤتمر فلسفي. لا يسمع مجابليه ونقاده غير كلمة (أحسنت، وبارك الله فيك). لا يفعل ولا يتبرم من أي نقد أو لوم يوجه لأبحاثه ومقالاته. بل يستقبلها بروح السماحة العلمية العالية. إنه مدرسة في الأخلاق جمعت إلى جانب التفلسف الأخلاق الحميدة التي نادى بها القرآن الكريم، والرسول الأعظم، إنه زاهد من زهاد الحياة على الرغم من سعة العيش لديه.

المبحث الثاني: الآراء الفلسفية للدكتور صالح مهدي الهاشم

يمكن تلخيص الآراء الفلسفية والأحكام العلمية التي توصل إليها الدكتور المتفلسف صالح مهدي الهاشم، في جملة النتائج الفلسفية والفكرية الذي تركه لنا وعرضنا له في المبحث الأول من هذا البحث.

وعليه سنقسم هذا المبحث على جملة نقاط نتحدث في كل واحدة منها عن رأي فلسفي أو حكم علمي في مشكلات الفلسفة المطروحة زماناً وكيف تعامل معها الدكتور الهاشم.

أولاً: رأيه في الحضارة والمدنية والثقافة

يذهب الدكتور الهاشم في معرض كلامه عن الحضارة والمدنية والثقافة، على أنها مثلث معارف الإنسان، مبتدئاً القول أن المعاجم اللغوية العربية من كتاب الخليل بن أحمد الفراهيدي حتى كتاب لسان العرب لابن منظور وغيرهما لم تفرق بين لفظي الحضارة والمدنية أو التمدن والتمدين، ومثل ذلك هو عند الفلاسفة العرب المسلمين من الكندي صعوداً إلى ابن رشد وابن المطهر الحلي، بل تعني عنهم جميعاً من اللغويين والفلاسفة معنى المستقرين في المدن والحضرين فيها، بخلاف الهمجي والهمجية.⁽²³⁾

ويعتقد الدكتور صالح الهاشم، أن قطبي أو طرفي معادلة المعارف البشرية هما الحضارة والمدنية، وتقع بينهما الثقافة. فالمدينة تتعلق بالسلوك والتصرف في المدن، وقد يكون المدني أو المتمدن هو المثقف الواعي لذاته وذات الآخرين، إلا أن المتحضر هو الواعي لقيم التصرف والتفكير وأساليبهما التي تفرض رؤية معينة للحياة، وعليه كما يرى الهاشم، أن الإنسان يبقى متدنياً من دون أن يكون مثقفاً، وقد يكون متمدناً ومثقفاً من دون أن يكون متحضراً⁽²⁴⁾. ويضرب لنا أمثلة من الحضارة الأوروبية والأميركية بقوله: هم متمدون ومثقفون لكنهم غير متحضرين، همج برايرة في سلوكهم تجاه الإنسان والحياة للشعوب الأخرى ولا سيما العربية والإسلامية.

هذا من جهة، ومن أخرى ليس هناك مساواة للحضارة بالمدنية، أو للحضارة بالثقافة، بل الحضارة تضم في جنباتها المدنية والثقافة، فالحضارة هي رأس المثلث الذي قاعدته المدنية والثقافة. فكل حضارة مدنية وكل حضارة ثقافة، وليس العكس.⁽²⁵⁾

ويعتقد الدكتور صالح الهاشم، أن الحضارة عمل جماعي تصنعه نخبة من الأفراد، ومع هذا لا تنسب الحضارة إلى أي منهم، وإنما ينسب إلى الفرد هو المدنية، والثقافة، فيقال: فلان مدني أو متمدن، وذلك مثقف ونحوه. في حين الحضارة بناء إنساني لا صفة للإنسان، وهي حلقات متواصلة واختبارات

مثمرة وزيادات إرادية وغير إرادية، بحيث كل شعب من شعوب الأرض كتب صفحة من صفحات سجلها الطويل، ولهذا فالحضارات تحددها حدود ولا تفصلها فواصل، تتحاور وتتداخل لا تصرع ولا تنصرع كما يريد الأشرار. (26)

ليخلص الدكتور صالح الهاشم، إلى رأي مفاده: أن الحضارة تراكم تراثي كمي وكيفي، ونظام شمولي للقيم والمعارف والخبرات، يخدمها دين ومعتقد بمفاهيمها وتعبير عن أفكارها لغة⁽²⁷⁾.

أما المدنية فهي التعبير المادي عن الإنجاز الحضاري في مكان محدد وزمان محدود كما يرى الدكتور الهاشم، بمعنى أن التقدم التكنولوجي والصناعي والزراعي والاكتشافات والمخترعات من سمات المدنية. إن استعملتها لصالح الإنسان كانت حضارة، وإن استعملتها لصالح أطماع النظام السياسي والاجتماعي الحاكم لتلك المدنية كانت همجية. عليه، التقدم المدني والتقني وجه من وجوه المدنية، وليس بالضرورة الحضارة ما لم تتوفر في المدنية متطلبات الحضارة⁽²⁸⁾.

أما الثقافة، فهي العلوم والمعارف والفنون، التي يتطلب الحذق بها، مستنداً في تعريفه هذا إلى المعجم الوسيط، فضلاً عن تحديد منظمة اليونسكو للثقافة لمعنى هذا الاصطلاح. بقوله: هي جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات⁽²⁹⁾. ولم يكتف الدكتور صالح الهاشم بهذا التحديد لمعنى الثقافة، بل وربطه بما أشارت إليه المعاجم اللغوية العربية القديمة، بقولها: الثقافة، من ثق الشيء، أي أقام معوجه وسواه، وثقف الإنسان أدبه وذهبه وعلمه، وأما التقييف فهو الإنسان الذي صار حاذقاً.

ثانياً: رأيه في فلسفة التاريخ

يعتقد المتفلسف الدكتور صالح الهاشم، بدءاً أن التاريخ علم وفن وذاكرة

وتفلسف، وعلى وفق ذلك، ليس بالإمكان أن ندعوه مؤرخاً ذلك الذي لا يكون على مستوى مطلوب من الوعي الشامل بمنطق العلاقة بين الواقعة التاريخية وزمانها ومكانها وطبيعة حدوثها، وبين نتائج فاعليتها وفيما يلحق في تحليلها، وفيما يقال في تفسيرها، وفي عين ماهيتها، على وفق منهج معتمد.. أي معرفة العلاقة الجدلية في الواقعة التاريخية بين ظاهر التاريخ وباطنه، كي تتجنب الأمة كيد أعدائها وتمضي على وفق رسالتها في رسم المستقبل⁽³⁰⁾.

وفي ذلك يشترط الدكتور صالح الهاشم على المؤرخ أن لا يكون الجامع للوقائع والأحداث، أو المنسق للروايات والأنباء فحسب، بل أن المؤرخ هو الذي يعي علم التاريخ وفنه وذاكرته وفلسفته. وهذا ما أراده الفيلسوف ابن خلدون في مقدمته، بل وكان السبب الرئيسي في وضع المقدمة وتصنيفها، مما يستلزم القيام بعملية مهمة هي من صميم واجبات المؤرخ، وهي جر الفلسفة إلى التاريخ واستعارة بعضاً من أدواتها ومفاهيمها، فما كانت دراسة ظاهر التاريخ وباطنه وظليفتين، ولا هي من اختصاص شخصين⁽³¹⁾.

ليؤكد فيما بعد، أن فلسفة التاريخ كعلم من الدروس التي اهتم بها الغرب وعرف فاعليتها في الدراسات الحديثة، ونحن أحوج اليوم إلى هكذا اهتمام بفلسفة التاريخ، من أجل وعي الحاضر وبداية لازمة للانطلاق إلى المستقبل، حيث الحوار مع الحضارات العالمية السائدة على وفق أسس الحداثة والطرح الحداثوي.

فضلاً عن ذلك، يعتقد الدكتور صالح الهاشم، أن في التاريخ حقولاً لا تغطيها جزئيات الوقائع التاريخية حتى الآن، ولم تكن تغطيها في الماضي، حقول لم يدخلها علم التاريخ، وربما لن يستطيع الدخول إليها، ونعني بها مفاهيم عدة منها: الوعي التاريخي، الثقافة التاريخية، المفهوم التاريخي، الضرورة أو الحتمية التاريخية، الجوهر التاريخي، لعنة التاريخ، وإن كانت هذه المفاهيم وأمثالها كثير ما كانت من اختصاص المؤرخ، وما اندرجت

يوماً ما تحت مضامين علم التاريخ، بل هي من صميم الواجبات التي تكفلتها فلسفة التاريخ، بمعنى أن هذه المفاهيم لم تنل الاهتمام في مدارسنا وجامعاتنا في حين أن هذه المفاهيم وعلى الخصوص منذ عام ١٩٩٠م، وقف عندها منظر النظام العالمي الجديد وبنوا عليها أطروحتهم^(٣٢).

بعد هذه المقدمة الطيبة عن فلسفة التاريخ، يستعرض الدكتور صالح الهاشم، تحديد معنى الفلسفة وحدودها، بالرجوع إلى تعريفات الفلاسفة العرب المسلمين من أمثال الكندي في رسالته في حدود الأشياء ورسومها، والخوارزمي الكاتب في كتابه مفاتيح العلوم، وإخوان الصفا في رسائلهم، ليقرر فيما بعد أن الفيلسوف هو ذلك الرجل الباحث في فروع الفلسفة والعالم بها.

ثم يقرر من باب آخر، وبطريق التساؤل هل أن الفلسفة علم؟ وهل للتاريخ فلسفة؟ مستعرضاً بذلك آراء الفلاسفة التي تقول أن الفلسفة علم شمولي، وأن الفيلسوف هو ذلك الرجل الذي يبحث في كل العلوم على وفق منهج فلسفي شمولي منطقي علمي. مؤكداً أن الفلسفة بما هي كذلك، فهي لن تكون بديلاً عن العلم الجزئي بمعناه التجريبي، بل أن العلاقة بين الفلسفة والعلم علاقة تكامل ووافق، وليس من الضروري أن تكون الفلسفة بديلاً عن طروحات العلم، ولا يمكن أن يحدث العكس، أي أن العلم يكون بديلاً عن طروحات الفلسفة^(٣٣).

لينتقل من هذه المقدمة إلى البحث في أن التاريخ هل هو علم أم ماذا؟. ليقول: أن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية^(٣٤). وإذا كان التاريخ فناً بهذه المعنى، فهو علم بالضرورة. ليرد فيما بعد على من أنكر أن التاريخ علماً، بقوله: أنها طروحات ليس من الصعب ردها، وعلى الخصوص بعد أن أضحت مناهج هذا العلم تهدف فيما تهدف جمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التاريخية المعللة، وسبر حقائقها وأنياتها وعللها المحققة، بقدر طاقة المؤرخ وسعة إدراكه للوصول إلى أحكام مقننة، لاتخاذها قواعد

معللة للتاريخ تماماً كما هو عالم الفيزياء في مختبره. ولأن التاريخ هو ذاكرة الأمم والشعوب فهو مزيج من العلم والفن^(٣٥). أما من يعتقد أن التاريخ ليس علماً فيقول: نجد أن التاريخ ليس علماً لأنه يتعامل مع الاستثنائي في حين يتعامل العلم مع العمومي، وأن التاريخ ليس فيه قدرة على التنبؤ، وأن ذاتي بالضرورة، لأن الإنسان يقوم بملاحظته نفسه، وانه نقيض العلم لأنه يتطرق إلى قضايا الدين والأخلاق. فضلاً عن أن أحداث التاريخ ليست ميسورة ولا محققة باعتبارها أحداث الماضي، كما أن استخدام التجربة ووسائل المختبر غير ممكنة في الدراسات التاريخية، وأن كل واقعة تاريخية قائمة بذاتها وهو مما يمنع الوصول إلى التعميم ويعيق اعتماد قوانين علمية^(٣٦).

لكن هذه الاعتراضات كما يقول الدكتور صالح الهاشم قد وجدت من يرد عليها ويفندها، وهنا يستعين هو نفسه بما أورده المؤرخ وفيلسوف التاريخ ادوارد كار في كتابه ما التاريخ؟. بقوله: إن عالم التاريخ مثله مثل عالم الفيزياء، كلاهما يستند إلى الملاحظة، ليصل فيما بعد إلى بناء قوانين كلية تتعلق بالتنبؤ بالظواهر والأحداث التاريخية. فضلاً عن أن المؤرخ حاله حال عالم الآثار، فكلاهما يستند إلى الوثائق لبناء معرفته العلمية. وهكذا دواليك^(٣٧).

وهنا يفرق الدكتور صالح الهاشم بين مصطلح علم التاريخ ومصطلح فلسفة التاريخ من حيث الوظيفة المناطة بكل واحد منهما، فيقول: أن علم التاريخ علم محدد موضوعاً وهدفاً بتلك الخصوصية التي عرفت عنه، وهو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، كما عرفه ابن خلدون، مما يعني أن علم التاريخ معني بأشياء مخصوصة ومتكفل بدراسة وقائع محددة، فهو بمثابة تراكم حضاري لشعوب هذا الكوكب، وسجل ثقافي لفعالياتها، في حين نجد فلسفة التاريخ غير ذلك، فهي رؤية شاملة واسعة، تمتد إلى حقول الإنسان الذي كرس علم

التاريخ صحائفه لدراسة فعاليات بطله ومعرفة إنبات مجتمعه، وسبر أغوارهما في صنع التاريخ، وكذلك ماهية الطبيعة التي عاشها في أجواء الحدث وذاكرة التاريخ وسجل دقائقها وجزئياتها وتفصيلها، ففلسفة التاريخ معنية بباطن التاريخ كما يشير إلى ذلك ابن خلدون⁽³⁸⁾. فضلاً عن أن فلسفة التاريخ معنية بدراسة موضوع الإنسان والزمان ومساءلة أحوالهما المفصلة للجزئيات، وهذا يعني تفسير وتعليل وقائع التاريخ من خلال الوصف المتقن من أجل ربط الماضي بالحاضر لرسم المستقبل⁽³⁹⁾.

ولهذا فإن فلسفة التاريخ معنية بالإجابة عن لماذا وقعت هذه الواقعة، ولماذا كان هذا الحدث وتفاصيله تلك، والإجابة عنها والحسم فيها. كما أنه مطلوب منها (أي فلسفة التاريخ) أن تعطي لحوادث الدول عللاً وأسباباً، لتصبح الحكمة فاعلة عريضة. وهنا يوضح الدكتور صالح الهاشم ما هو مطلوب من فيلسوف التاريخ بقوله: الحكم على ماهيات الواقعة التاريخية وتقويم موضوعها، وليس فقط الاكتفاء بالملاحظة والفرضية والتحقيق، التي هي أركان المنهج العلمي. كما أن الحدث كله بشواهد ومؤشرات وجزئياته إنما يكون أمام فيلسوف التاريخ، كي يقوم بتعليقه وتفسيره والتأمل في مصير الحدث التاريخي⁽⁴⁰⁾.

وهنا يضع الدكتور صالح الهاشم بعد كل الذي تقدم، تساؤلاً مفاده، هل فلسفة التاريخ، هي فلسفة أم تاريخ؟.. ليعلق بالقول: هل حقاً أن ظهور مصطلح فلسفة التاريخ يعدّ إفرازاً واقعياً لما شهده منهج البحث العلمي في عصر النهضة الأوروبية على وجه الخصوص، ومن خلال الاستقراء البيكوني والمنهج الرياضي الديكارتي بشكل أخص؟. أم هو تراكم حضاري ومدد ثقافي واجتماع عمراني لشعوب العالم عبر تاريخها. لينتصر في النهاية إلى أن فلسفة التاريخ ليس مصطلحاً أوروبياً بقدر ما هو إسهام من قبل الفلاسفة السابقين على الأوربيين وما أضافه الفلاسفة العرب المسلمين إلى أيام ابن خلدون من قراءات فلسفية للتاريخ. ذلك أن ابن خلدون بنى دراسة التاريخ على ركنين أساسيين هما الركن الظاهر وهو الذاكرة التاريخية أو

الفن العزيز المذهب، والركن الباطن وهو ماهية التاريخ وجوهره أي الحكمة (= الفلسفة)⁽⁴¹⁾

ولكن هل نستطيع أن نطلق على كل مؤرخ أنه فيلسوف تاريخ، أم ماذا؟. وهنا يجيب الدكتور صالح الهاشم بالقول: ليس كل مؤرخ بقادر أن يكون فيلسوفاً للتاريخ، إلا أن يتفقه بظواهر التاريخ وباطنه ويتعمق في الدراسة التاريخية، يحلل الوقائع والأحداث على وفق منهج عقلي يعتمد مقولات التاريخ. مما يستلزم أن لا نقصر عمل الفيلسوف على البحث الميتافيزيقي فقط، بقدر من أن نجعله يمتد إلى دراسة التاريخ للكشف عن علله وأسبابه وقوانينه المحركة⁽⁴²⁾

إن هذا الفهم لفلسفة التاريخ كما يرى الدكتور صالح الهاشم، دفع في التطبيق العملي إلى ظهور موضوعات جديدة، هي في صميم الفلسفة، تصدى لها هذه المرة أشخاص لهم مراكزهم السياسية المرموقة إلى جانب تخصصاتهم العلمية في فلسفة التاريخ، والهدف من ذلك كما يبدو والقول للدكتور الهاشم، تفسير التاريخ المعاصر على وفق مفاهيم النظام العالمي الجديد، أنشأها أصحابها في ضوء ما أفرزته نظريات شبنجلر في التفسير الحيوي للتاريخ ونظريات توينبي في التحدي والاستجابة، ومن هؤلاء الذين يدافعون عن النظام العالمي الجديد كل من فوكاياما في أفكاره حول نهاية التاريخ، وهنتغتون في صراع الحضارات وبل كلنتون في الأفاعي السامة بعد موت القطب السوفيتي⁽⁴³⁾.

وبعد كل هذا الذي تقدم يقترح الدكتور صالح الهاشم، أن تعمم تدريس مادة فلسفة التاريخ في المدارس والجامعات العراقية والعربية، نظراً لأهميتها في توجيه الأجيال نحو حقائق التاريخ وكيفية قراءته قراءة فلسفية معمقة قائمة التحليل والنقد والتعليل والسببية وغير ذلك.

ثالثاً: رأيه في تسمية الفلسفة الإسلامية ومدارسها

إن موضوع تسمية المنتج الفلسفي الذي ظهر في ظل الخلافة العربية الإسلامية، أيام الدولة العباسية وما قبلها، من علم كلام وفلسفة وزهد

وتصوف وأصول فقه وتفسير وحديث وغير ذلك، هل هو فلسفة إسلامية أم عربية أم عربية إسلامية، أمر قد شغل بال الباحثين العرب المعاصرين كثيراً، وكل منهم قد أدى بدلوه في هذا المضمار، فوجدنا عدة فرقاء في ذلك، منهم من يسمي هذا المنتج تحت اسم الفلسفة العربية، ومنهم من يقول الفلسفة الإسلامية، والطرف الثالث يقول بالفلسفة العربية الإسلامية، وكل فريق له حججه التي يدافع فيها عن منهجه ومقولاته التي يؤمن بها بصدد التسمية التي ارتضاها لنفسه.^(٤١)

عليه فإن الدكتور المتفلسف صالح الهاشم، لم يبتعد كثيراً عن هذه الحوارات الجدلية بصدد التسمية للمنتج الفلسفي العربي الإسلامي، معتقداً إن إطلاق لفظ الفلسفة العربية الإسلامية على المنتج الفلسفي المتمثل بنصوص الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، فضلاً عن علماء الكلام والأصوليين والمتصوفة، إنما هو أقرب إلى الصواب من قولنا فلسفة عربية لوحدها أو فلسفة إسلامية، لأن أي حديث عن فلسفة إسلامية دون ربطها بالعرب، أو الحديث عن أي فلسفة عربية دون ربطها بالإسلام، عمل لا يصيب كبد الحقيقة أبداً ويبقى بعيداً عن التعبير عنهما معاً.⁽⁴⁵⁾

ويعتبر الدكتور صالح الهاشم أن الفلسفة العربية الإسلامية هي عمل مفكرين ينتمون إلى دين سماوي هو الإسلام، ولكن لا يعني هذا أن هذه الفلسفة ومرجعيتها القرآن الكريم قد انغلقت على أهل الديانات السماوية الأخرى، ومسخت المعتقدات والأفكار غير الإسلامية، ودعت أهلها إلى التخلي عن دياناتهم والابتعاد عن معتقداتهم^(٤٦). بل العكس أن هذه الفلسفة لا تهضم حق الفكر الآخر، ولا تتنكر لفكر رجال من الديانات الأخرى، بل أن هذا المنتج الفكري والفلسفي لغير المسلمين يعتبر عنصر أصيل من مكونات الفلسفة العربية الإسلامية. وركن متين من أركانها المعروفة، وأساس رصين في وحدتها الحضارية الممتدة عبر الزمن. إذ نجد في القرآن

الكريم كتاب المسلمين المقدس عشرات الآيات التي تتضمن العلاقات الاجتماعية والفكرية بين المنضوين تحت خيمة الحضارة العربية الإسلامية.^(٤٧)

ويحدد الدكتور صالح الهاشم مزايا الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي، أنه خطاب غير منغلق حضارياً ولا فكرياً، منطلق يؤمن بالحوار الحضاري مع الآخر، ذلك لأن اللغة العربية التي هي الأداة الفكرية التي استعملها العرب من كل الديانات جمعتهم وحدة اللغة والوطن والأصل والعادات والتاريخ والحياة الاقتصادية والثقافية إلى جانب المسلمين من غير العرب في سبيل فكر وفلسفة وأدب من أغزر الآداب في العالم^(٤٨). مما يعني أن الفلسفة العربية الإسلامية هي جزء متمم للعقلانية العربية الإسلامية بعامه. إن هذه المنهجية التي حددها الدكتور صالح الهاشم لنفسه، قد دفعته لقراءة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية على وفق طريقة التواصل لا الانقطاع بين تاريخها، ذلك أن تاريخ الفلسفة عنده هو تاريخ أفكار متواصلة متصلة لا انقطاع فيها.⁽⁴⁹⁾

إن هذا الدفاع عن تواصلية الفلسفة العربية الإسلامية في إنتاج نصها الفلسفي عند الدكتور صالح الهاشم، إنما أراد به أن يرد على المستشرقين ومن شايعهم من المتفلسفة العرب المعاصرين الذين كتبوا تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وأظهروه على أنه تاريخ أفكار متناثرة في جزر لا رابط بينها ولا حوار ولا تواصل، ولا جدل في الأفكار ولا تأثير ولا تأثر. وأظن أن الدكتور صالح الهاشم قد أجاد في التعبير عن اثبات أن تاريخ الفلسفة الإسلامية هو تاريخ متواصل لا انقطاع فيه، وأن الفلسفة العربية الإسلامية التي تأسس تاريخها مع الكندي ومدرسة بغداد الفلسفية أيام المنصور العباسي لم تمت أو تنقطع بموت ابن رشد، بل استمرت تنتج نصاً فلسفياً كبيراً إلى يومنا هذا، بدليل ظهور فلاسفة كبار بعد ابن رشد (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) من أمثال ابن عربي (٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)، صاحب وحدة الوجود ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م) وابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م) فيلسوف التاريخ والعمران البشري صدر الدين

الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ/١٦٤٠م) ومحمد مهدي النراقي (ت ١٢٠٩هـ/١٧٩٤م) وغيرهم كثير. كما ورد على من يرى أن تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية هو تاريخ انقطاع لا تواصل.^(٥٠)

ويعتبر الدكتور صالح الهاشم، أن كل النتائج العقلية العربية الإسلامية، هو فلسفة وهو ما نجده في نتائج علماء الكلام والأصوليين والمتصوفة فضلاً عن الفلاسفة الخالص من أمثال الفارابي وابن رشد وغيرهم، والمفسرين وعلماء اللغة وغيرهم، حتى وإن لم يكن مؤسساً على المنطق الأرسطي ونظرية الفيض الأفلوطينية ومدينة أفلاطون الفاضلة ونظرية المثل عنده، إنها أطروحة فيها من الجرأة والوثوق ما تحتاج منا نحن الدارسين لتاريخ الفلسفة الإسلامية العناية التامة والدراية بأصول المناهج لتقويم هذا التاريخ الفلسفي لفلاسفتنا.^(٥١)

خاتمة :

بعد هذه الجولة في الآراء الفلسفية للدكتور المرحوم صالح مهدي الهاشم، تبين لنا أنه قد نحت جملة أفكار وأحكام ومفاهيم في جسم الفلسفة العراقية المعاصرة ناهيك عن العربية، من أمثال: الفلسفة العربية الإسلامية ومنهج قراءتها، وقراءة التاريخ من منظور فلسفي، والربط بين مثلث الحضارة والمدنية والثقافة على وفق منظور معاصر .

وما هذه الدراسة إلا محاولة أولى ودعوة للدارسين والباحثين من شبابنا المتفلسف، للدخول في تفصيلات نتائج الفلاسفة العراقيين المعاصرين، من الذين أنتجوا نصاً فلسفياً محكماً وما زال البحث العلمي بعيداً عن الكشف عن آرائهم الفلسفية التي ضمونها في مؤلفاته وكتبهم، من أمثال الدكتور حسام الألوسي^(٥٢) والدكتور كامل مصطفى الشبيبي^(٥٣) والدكتور ياسين خليل^(٥٤)، والدكتور جعفر آل ياسين، والدكتور كريم متى، والدكتور عرفان عبيد الحميد فتاح، والدكتور محمد رمضان عبدالله، والأستاذ مدني صالح، والدكتور علي حسين الجابري^(٥٥). وغيرهم كثير .

وأرجو أن لا يتفهم دعوتي هذه على أنها دعوة للانغلاق على المنتج الفلسفي العربي والإسلامي، أو التعالي عليه، بل هي دعوة لإبراز دور فلاسفتنا العراقيين المعاصرين في الوسط الفلسفي العربي والإسلامي والعالمي .

الهوامش

- ١- صدرت هذه الرسالة كتاباً عن مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٥، بعنوان: الفكر الفلسفي في بغداد (دراسة في الأصول والأتياع) .
- ٢- ظهر هذا البحث، في كتابه الدخول من الباب الآخر .
- ٣- ظهر هذا البحث ضمن أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول (مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم)، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢ .
- ٤- ظهر هذا البحث ضمن أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، (الفلسفة والإنسان العربي في القرن الحادي والعشرين)، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢ .
- ٥- أعاد نشر هذا البحث (الكتاب)، في كتابه الجديد بعنوان: الدخول من الباب الآخر، الصادر عن دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٧. والذي لم يرد المرحوم د. صالح الهاشم بسبب وفاته، فوقف أبنة على نشره وطباعته .
- ٦- أعاد نشر هذا البحث، بعنوان جديد هو: الخطاب النقدي العربي وإشكالية الوعي التاريخي، وصدر ضمن كتابه الدخول من الباب الآخر .
- ٧- صدر هذا الكتاب عن دار الكرمل، عمان / الأردن ٢٠٠١ .
- ٨- قام كاتب هذه السطور بعرض وتقويم تفصيلي للكتاب، ظهر في مجلة الموقف الثقافي البغدادية، العدد ٣٧، السنة السادسة ٢٠٠٢ .
- ٩- ظهر هذا البحث ضمن أعما المؤتمر الفلسفي العربي الثالث، (كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة)، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٣. وأعد نشره ضمن كتابه الجديد: الدخول من الباب الآخر .
- ١٠- طبع هذا البحث ضمن كتابه الدخول من الباب الآخر، بعنوان: أصول الطب

النفسي عند العرب كما عرضه الفيلسوف الكندي في رسالته الحيلة في دفع الأحران .

١١- صدرت هذه الأطروحة كتاباً، عن مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٥. وقد تألفت لجنة المناقشة من الأساتذة الدكتور المرحوم محمد سعيد رضا (ت ٢٠٠٦م)، والمرحوم كامل مصطفى الشيبسي (ت ٢٠٠٦م)، وعلي حسين الجابري، أستاذ الفلسفة بالجامعة المستنصرية، ونبيلة عبد المنعم، أستاذة التاريخ بجامعة بغداد، ومديرة مركز إحياء التراث العلمي العربي.

١٢- ظهر هذا البحث ضمن أعمال المؤتمر، والتي طبعت تحت عنوان (راهنية الدولة القومية)، مؤسسة سعادة الثقافية، بيروت ٢٠٠٦. وأعاد طبعه ضمن كتابه الدخول من الباب الآخر .

١٣- أعاد طبع البحث في كتابه الدخول من الباب الآخر. ومما تجدر الإشارة إليه، أن المرحوم الدكتور صالح الهاشم لم يحضر أعمال المؤتمر لسبب خارج عن إرادته.

١٤- كان هذا البحث بالتشارك مع أحد الأساتذة العراقيين، ولكن المرحوم لم يعد طبعه في كتابه الدخول من الباب الآخر، كما وعدني، لأسباب لم أعرفها منه إلى يوم وفاته، وهو ما يزال مخطوطاً وم محفوظاً لدى عائلته .

١٥- ظهر هذا البحث، في كتابه الدخول من الباب الآخر .

١٦- كانت رحلة إنجاز وتحقيق وطبع هذا الكتاب، طويلة جداً، وتستحق أن يشار إليها في هذا المقام، إذ بدأت من ستينيات القرن المنصرم وانتهت بعام ٢٠٠٥م. حين طبعت مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى للكتاب. بعنوان، العلامة الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق وإخراج على النسخة الأم، د. حسام الآلوسي، ود. صالح مهدي الهاشم .

١٧- لقد أتم الدكتور صالح الهاشم إنجاز تحقيق الجزأين الآخرين من كتاب الحلي، وطبعهما عند مكتب طباعة في أحد أحياء بغداد، ولكن بسبب الظروف الأمنية التي عصفت بالبلاد، لم نستطع الوصول إلى أصول الكتاب المحقق، ولربما في

قابل الأيام نصل إلى ذلك، ونعيد طبع الجزأين الآخرين من كتاب الحلي. مشاركة منا في إحياء ما أنجزه هذا الباحث في الفلسفة العراقية المعاصرة .

١٨- طبع هذا البحث ضمن أعمال المؤتمر القطري الثالث لفلسفة، بغداد ٢٠٠٥. ١٩- جمع هذه المقالات والأبحاث والدراسات والندوات في كتابه الموسوم الدخول من الباب الآخر، فمن أراد المزيد فليرجع إليه. أما البيوتات العلمية التي يحاضر فيها، فهي: بيت الدكتور حكمت الشعر بآف، وبيت الدكتور عادل المخزومي وغيرها .

٢٠- هذا الكتاب، صدر بعد وفاة الدكتور الهاشم، مع مقدمة للأديب الصحفي سلام الشماع، عن دار الخلود للتراث، القاهرة ٢٠٠٧ .

٢١- من ذلك، قبله أن أشرف على أطروحته للدكتوراه، على الرغم من فارق السن بيني وبينه يبلغ الربع قرن. وكان يناديني بشيخي وأستاذي. وكان يخلني حين يأخذ بيدي كي يقبلها، وكنت كثيراً ما أخرج في نفسي وأرفض هذا التعامل، لكنه يقول: العلم لا وطن له ولا عمر لمن تأخذ منه .

٢٢- يراجع، بحث الحضارة-الثقافة-المدنية. مثلث معارف الإنسان. ضمن كتاب، الدخول من الباب الآخر، ص ٢١٩.

٢٣- المرجع السابق، ص ٢٢٠.

٢٤- المرجع نفسه، ص ٢٢٠.

٢٥- المرجع نفسه، ص ٢٢١.

٢٦- المرجع نفسه، ص ٢٢١.

٢٧- المرجع نفسه، ص ٢٢٢.

٢٨- المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

٢٩- يراجع، بحثه (كتاب) لماذا فلسفة التاريخ؟ دراسة مستقبلية، ضمن كتاب

الدخول من الباب الآخر، ص ٢١.

٣٠- المرجع السابق، ص ٢٢.

٣١- مرجع نفسه، ص ٢٤.

- ٣٢- المرجع نفسه، ص ٣٧ .
- ٣٣- نقلاً عن ابن خلدون، المقدمة، مصر، ص ٩ .
- ٣٤- المرجع نفسه، ص ٤٠-٤٢ .
- ٣٥- المصدر نفسه، ص ٤٣ .
- ٣٦- المرجع نفسه، ص ٤٥ . وبصدد مصطلحات ومفاهيم التنبؤ والحتمية التاريخية والعلل والأسباب والمكان والزمان، يمكن الرجوع إلى أي معجم فلسفي متخصص.
- ٣٧- يراجع، لماذا فلسفة التاريخ، ص ٤٦-٤٧ .
- ٣٨- المصدر السابق، ص ٤٩ .
- ٣٩- المرجع نفسه، ص ٥٠ .
- ٤٠- المرجع نفسه، ص ٥٣-٥٤ .
- ٤١- المرجع نفسه، ص ٥٥-٥٦ .
- ٤٢- المرجع نفسه، ص ٥٧ .
- ٤٣- يراجع، د. حسن مجيد العبيدي، مناهج المحدثين في قراءة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، بحث، مجلة دراسات عربية البيروتية، ١٩٩٨. وأعيد نشره في كتابنا من الآخر إلى الذات، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، والفكر الفلسفي العربي المعاصر، بيروت ٢٠٠٨ .
- ٤٤- يراجع، كتابه، مدرسة بغداد الفلسفية، ط ١، عمان ٢٠٠١، ص ٢٣-٢٤ . كذلك أعاد مقولاته هذه في كتبه، الفكر الفلسفي في بغداد، ط ١، القاهرة ٢٠٠٥، ص ١٤٩-١٥٠، والمشهد الفلسفي في القرن السابع الهجري، دراسة في فكر العلامة الحلي ورجال عصره، ط ١، القاهرة ٢٠٠٥. ولهذا سنعتمد في إيراد آرائه في هذه النقطة على كتابه مدرسة بغداد الفلسفية .
- ٤٥- يراجع، كتابه، مدرسة بغداد الفلسفية، ص ٢٣-٢٤ .
- ٤٦- المرجع السابق، ص ٢٤ .
- ٤٧- المرجع نفسه، ص ٢٤ .
- 48- بصدد موقف الفيلسوف من تاريخ الفلسفة، وهل يتواصل معه أم ينقطع حين ينشئ منظومته الفلسفية، يراجع، د. حسن مجيد العبيدي، موقف الفلاسفة من
- تاريخ الفلسفة، بحث ضمن كتاب من الآخر إلى الذات. حيث أوردنا التفصيلات وموقف كل فيلسوف من تاريخ الفلسفة .
- ٤٩- يراجع، مدرسة بغداد الفلسفية، ص ٢٥-٢٦ .
- ٥٠- يراجع عرضنا ونقدنا لهذا الكتاب، مجلة الموقف الثقافي البغدادية، العدد ٣٧، ٢٠٠٢، ص ١١٢ وما بعدها .
- ٥١- لقد كتبت ونوقشت أكثر من أطروحة دكتوراه عن الفكر الفلسفي للفيلسوف الدكتور حسام الألوسي، منها: د. حسين عيد الزهرة، التجربة الفلسفية لحسام الألوسي، مخطوط، قسم الفلسفة، جامعة بغداد ٢٠٠٦. والدكتور صباح حمودي المعيني، نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، تحت الطبع، بيت الحكمة. بغداد .
- ٥٢- قد أقيمت ندوة فكرية عن المرحوم الدكتور الشيبلي، ببيت الحكمة عام ٢٠٠٦، وصدرت كتاب فيما بعد بعنوان الدكتور الشيبلي سياحات فكرية في ريادته الصوفية، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٨. كما ونوقشت رسالة ماجستير عن الدكتور الشيبلي، للسيد أياد، قسم الفلسفة، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٧ .
- ٥٣- يقوم كاتب هذه السطور بتحقيق المؤلفات الكاملة للدكتور ياسين خليل، من منطق وفلسفة وتراث علمي عربي فضلاً عن منجزاته الفلسفي الأخرى، كما وأشرف على أطروحة دكتوراه للسيد أحمد عبد خضير، بعنوان المنطق في الفكر العراقي المعاصر، كتب فيها الباحث فصلاً مطولاً عن المنطق عند الدكتور ياسين خليل. كما وقام الدكتور صباح حمودي المعيني بإنجاز فصل عن نظرية المعرفة عند الدكتور ياسين خليل، ضمن أطروحته نظرية المعرفة في الفكر العربي المعاصر، تحت الطبع، بيت الحكمة، بغداد .
- ٥٤- لقد أعدت الطالبة للدكتوراه في قسم الفلسفة، كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية، السيدة إقبال سامي مهدي، أطروحة عن العقلانية النقدية في الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، درست فيها المنتج الفلسفي للدكتور علي حسين الجابري، فضلاً عن الدكاترة حسام الألوسي وياسين خليل .

ازمة الفلسفة في العالم العربي والسبيل الوحيد لحلها

أ.د. قيس هادي احمد

جامعة بغداد - مركز احياء التراث
العلمي العربي

مقدمة:

لا بد ان نشير اولاً ان الفلسفة لاتعاني من أزمة في العالم العربي وحسب، بل انها تعاني أيضاً من نفس الأزمة في عالمنا المعاصر برمته، والسبب يعود في رأيي الى عاملين أساسيين، أولهما وفاة معظم الفلاسفة الكبار في العالم قبل نهاية القرن العشرين، بحيث لم يعد في الساحة الفلسفية، الا انصاف أو أرباع الفلاسفة الذين يجترون بعض الأفكار الفلسفية القديمة ويتلذذون بالميتافيزياء ويعتمدون بالدرجة الأولى على التلاعب اللفظي.

أما العامل الثاني فهو انحسار الفكر العلمي والإنساني بعد انهيار معظم الانظمة الاشتراكية وهيمنة الفكر الرأسمالي الاستعماري على الساحة الثقافية والأعلامية بهدف العولمة، لا على أساس علمي وإنساني، كما يفعل النظام الاشتراكي استغلالي.

والفلسفة لايمكن ان تعيش الا في جو من الحرية والديمقراطية، ولكن ليست الحرية والديمقراطية التي تقدمها الرأسمالية المعاصرة، حيث تبقى على آفة الآفات، وهي الاستغلال والظلم.

إن الحرية والديمقراطية التي تقدمها الدول الرأسمالية المعاصرة، وماهي في الحقيقة الا ستار يخفي وراءه أشنع صور الظلم والاستغلال والقمع، انها حرية المستعمر والظالم والمستغل، ملبسة اياها شتى انواع الألبسة المزخرفة والزاهية لتخفي حقيقتها البشعة. انها الحرية التي يحكمها قانون الغابة، حيث يكون القوي حراً في اكل الضعيف. اما الديمقراطية فهي وسيلة الرأسمالية

فالقرآن الكريم يدعوا الناس على النظر والمشاهدة في الأرض والسماء والاحياء. وفي الانفس، بحثاً عن آيات الله. فلما اعتمدوا على العلم نهضوا فركزوا اهتمامهم اولاً على الكيمياء والفلك والتنجيم، وهذه تحتاج الى اجهزة علمية، كان اعلم الحيل) يزودهم بها، وهو ما يعرف حالياً بعلم الميكانيك كان القرن الثامن الميلادي وحتى القرن الحادي عشر عصر ازدهار الشرق العربي الاسلامي.

وفي هذه القرون الأربعة (٨-١١م) ظهر في العالم العربي الاسلامي عدد كبير من الأئمة والعلماء والفلاسفة، والمؤرخين ممن يعتز بهم كل مجتمع يكونون فيه، في كل زمان ومكان.^(١)

كيف تراجع العرب وتقهقروا؟

كان اول عامل من عوامل تراجع العرب، هو الخلاف بين العقل ورجال الدين كما طغت السياسة حتى غيرت مجرى التيار العلمي، حيث صار الفقهاء يتنافسون على المذاهب، ويزاحمون العلماء. ويطعنون بعلمهم ويكفرونهم بدعوى انهم يخالفون النصوص الدينية، حتى سبيل العقل والتفكير المنطقي صاروا الى تحريمة. كما ان تزام رجال الدين على المناصب كان يقتضي تفضيل مذهب على مذهب او الطعن في مذهب آخر ومنذ أن ظهرت الأديان والناس يتاجر بعضهم في الدين، تحت تأثير مطامعهم الدنيوية، وهي مطامع هزيلة، ولكن اثرها في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية كان كالجرح العميق الذي اصاب قلب الامة العربية وأدى الى اضعافها وتدهورها. كما ان اغلاق باب الاجتهاد كان دعوة الى التوقع والتحجر فأيدىها الساسة لأنها في مصالحهم، مما ادى الى مزيد من الضرر.

إن تاريخ الامة واثرائها، لم يفد الامة في التعليم من أخطائها يصبـح صفحات جوفاء. لافائدة منها. لهذا فإن على الفيلسوف العربي المعاصر ان يؤكد على أهمية العلم الذي هو مجموعة الخبرات الانسانية التي تعطي القدرة على التفسير والتنبؤ والتحكم، اذن فهو يعطي القوة لكل أمة تسعى

المعاصرة لتنفيذ المبدأ الاستعماري القديم (فرق تسد)، هذا ما شاهدناه واضاً في الجزائر وفلسطين. وأفغانستان والعراق... ولبنان الخ بل ان الدول الرأسمالية لا تحترم حتى الحرية والديمقراطية التي تقدمها حتى لشعوبها فأين الحرية وأين الديمقراطية التي تدعيها الدول الرأسمالية، وقد شاهدنا بأعيننا الملايين من شعوب هذه الدول الاستعمارية المعاصرة وهي تتظاهر وتحتج على كل الحروب التي تشنها اداراتها بحجج لا يقبلها حتى السذج من الناس دون ان تلتفت تلك الادارات او تأخذ آراء شعوبها او مواقفهم مأخذ الجد^(٢).

اذن فإن ازمة الفلسفة شبه عالمية، وليست مقتصرة على العالم العربي، الا ان هذا لا يعفي العالم العربي من ان يكون الرائد والسباق في المبادرة الى العمل الجاد من اجل حل هذه الأزمة، ليس في منطقته الجغرافية فحسب، بل في العالم أجمع.

هنالك أمل في ان يصبح العالم العربي دولة او دولاً متقدمة، فيسهم مع المسهمين في الخلق والابداع وتوجيه دقة الفكر العالمي وأعلاء صرح الحضارة الانسانية المعاصرة، عن طريق الاعتماد كلياً على فلسفة علمية وانسانية هدفها الأول والأخير تحقيق الحرية والعدالة والمساوات والسعادة لكل ابناء الجنس البشري في كل ارجاء الكرة الأرضية.

كيف نهض العرب وتقدموا؟

بالعلم نهض العرب وتقدموا، كما نهض الإنسان بالعلم وتقدم، منذ قديم الزمان، منذ بدأ يفكر في التغلب على مصاعب البيئة التي كان يعيش فيها، فلم يجد وسيلة افضل من العلم تعينه في هذا المضمار، لهذا فإن تاريخ العلم هو تاريخ تطور الفكر البشري الحضاري، ذلك التطور القائم على تخيل الانسان للحلول المحتملة للمشاكل التي تواجهه، ثم السعي على وفق منهج محدد لتنفيذ أفضل هذه الحلول، من اجل تحسين وضعه في البيئة التي يعيش فيها.

لقد نهض العرب عندما اخذوا بالدليل التجريبي الى جانب الدليل الاستنتاجي، ولم يمكن عندهم أي اعتراض على مبدأ التجربة والاختبار

وراء النهوض والتقدم وهذه القوة لاتأتي الا اذا لتزم الفيلسوف العربي المعاصر بالحقيقة الموضوعية ودعى الناس بكل قوة الى التزام بها. اذ ان أول شروط المنهج العلمي ان يبدأ ويستمر موضوعاً يظل بعيداً كل البعد عن الأهواء الذاتية وجموح الأغراض الشخصية وتقلبات السياسية^(٣)

هل يوج أمل في نهضة فلسفية عربية جديدة؟

نعم يوجد أمل اذا طبق العرب الفلسفة العلمية والانسانية، فيسألوا انفسهم اولاً، ماذا تغير في نفوس العرب فجعلهم يتقهرون؟ وماذا عليهم أن يغيروا لكي يبدؤا عملية التقدم من جديد؟

هذا السؤال الان يجب عليها التاريخ بكل صدق. حيث يدل بشكل قاطع على ان العرب عندما تخلو عن التفكير العلمي والموضوعية في التعامل مع انفسهم ومع غيرهم من الأقوال الاخرى تفهقروا، فما عليهم اليوم الا ان يعودوا الى الروح العلمية في التعامل مع انفسهم ومع الاخرين، وليكن العلم التجريبي ديدنهم في التعامل اليومي مع كل مشاكلهم. وليكن مقياسهم الأول والأخير لكل عمل، ثقافي كان ام اقتصادي. اجتماعي كان ام سياسي. هو مدى مايجلب من نفع، ليس بالنسبة للفرد أو الامة فحسب، بل بالنسبة للبشرية جمعاء. وهذا لا يتم الا من خلال فلسفة علمية انسانية، والأمر المهم الذي ينبغي ان نذكره هو ان الفيلسوف العلمي العربي المعاصر ينبغي ان يحصر اهتمامه وهمومه سواء كانت على شكل تجارب أو افكاراً في هذا العالم الفيزيائي الذي يخضع لقوانين مازال العلماء يكتشفونها الواحد تلو الآخر بالفكر والتجربة أماما كان من العالم الميتافيزيائي، مما يبدو من خوارق وغيبات. فهذا ماينبغي ان لايهتم به. وبعبارة اخرى فإنه ينبغي ان لايقبل اي دليل يستند الى قوة خفية، اسطورية كانت ام دينية. وهو بهذا لايتنكر للدين، ولكنه يرى. ومن خلال فلسفته العلمية والانسانية ان الميتافيزياء ميدان غير ميدانه.

والفلاسفة العلميين الانسانيين العرب يجب ان يفخروا بأنهم ليسوا في

مايصنعون على باطل بدليل ان المعرفة العلمية تنمو وتتكاثر باطراد دائم، في حين ان المباحث الميتافيزيائية، ليست اليوم خيراً منها قبل الف عام، بل هي في تضاول وانحسار.

كما يجب ان يعتزوا أيضاً اذ يرون الحقائق العلمية عالمية، لا وطن لها ولاجنس. تأتي فيرحب بها الناس جميعاً ويهللون، في حين ان القضايا الميتافيزيائية تختلف من مكان الى آخر ويؤمن بها قطر ويهزأ بها قطر آخر. والفيلسوف العلمي الانسان العربي يجب ان يسلم بالفكرة، كائنة ماكانت اذا قام عليها دليل موضوعي ينسجم مع القوانين الطبيعية الموثوقة، غير مركز على ماوراء الطبيعة، لا من قريب ولا من بعيد.

إن على الفلاسفة العلميين الانسانيين العرب ان يسيروا الى الخطأ الكامن في التربية القائمة بيننا، والذي يعمل على ترسيخ تخلفنا، فيدعون الى التخلص من مناهج الحفظ والتلقي لتحل محلها مناهج علمية معاصرة تساعد على الابداع والابتكار وترفعنا الى مستوى الفكر العلمي العالمي المعاصر. وتسير بنا في طريق يواكب ركب الجسارة العلمية المعاصرة، كيفما نسهم مع المسهمين في صنع المستقبل. فاعلن متفاعلين لا مجرد منتلقين ونقطة الانطلاق مبدأ صريح واضح فحواه، ان عماد العصر الحاضر والمستقبل هو العلم والتكنولوجيا ومايقضيان من منهجية علمية في التفكير والبحث والقول والعمل لتكون طريقة في الحياة تجري في شبه تلقائية، حتى في اتخاذ القرارات دون تكلف أو عناء أو خوف تعتمد العقل والمنطق والتجربة والاختبار والأحصاء ولا شي سواها، تثق بقدرة العقل على حل مشكلاته وكشف خجب المجهول. وتعمل بموضوعية محصنة من كل ضغط أو كراه، --- من كل زيف وترفض كل انتكالية تتشبه بالصادفات والاقدار.

إن السبيل الصالح في التغيير يبدأ في التربية الصالحة. والتربية تبدأ من المهد الى اللحد، وتشمل فيما تشمل مدرسة الحياة بكل تجاربها لغنية. لهذا فلا

بد من الاهتمام أو بتربية أطفالنا على أسس علمية، ثم ترسيخ القيم والأساليب العلمية والانسانية في نفوسهم عندما يتجاوزون مرحلة الطفولة وعندما يبلغون مرحلة الشباب. لأن الأمل الكبير الذي يمكن أن يتحقق انم هو منوط بهم وليس بغيرهم.

إن أول مايجب ان نربي ابناءنا عليه هو ان كلمة عربي ينبغي ان تأخذ مدلولاً علمياً انسانياً ينبغي ان تكون شاملة لكل مواطن يعيش أو ينتمي الى أي بلد عربي وفي هذا المدلول لايعود للكردي أو البربري ولا للشرك أو السوداني الجنوبي أي مبرر للنفور من هذه العروبة. اذ ان مدلولها مجرد مدلول مواطنة و انتماء الى بلد وثقافة مشتركة وماضي ومستقبل مشترك، لا مدلول عرقي وما هذا كان مدلولها في عصر الاسلام منذ ظهوره.

ان العربي في سياق الجسارة الاسلامية والفكر العربي ذو مدلول ثقافي وليس عرقي. حيث تعني كلمة عربي ذلك الشخص الذي ينتمي للثقافة العربية الاسلامية ويجعل انتاجه كله أو أهمية باللغة العربية، سواء كانت لغة البيت عنده عربية أو لم تكن. وهذا المدلول يشمل ذوي الأصل الفارسي والتركي وغيرهم، كما يشمل المسلم والمسيحي والصائبي وكل مواطن عربي الثقافة في اي بلد عربي^(٤).

إن في الأماكن رؤية المجتمعات العربية في شتى بقاع الأرض. وقد اقامت بنيانها الفكر على المنهجية العلمية والعقلانية. فرى في قمة الهرم الثقافي في هذه المجمعات علماء العربى، وهم يشكلون عناصر متكاملة مترابطة، فيهم علماء نظريون يتقصون. ويستكشفون من خلال فلسفة علمية انسانية فيسهمون في اغناء الفكر العالمي وفيهم علماء تطبيقيون يبتكرون ويبعدون ويحسنون ويطورون والى جانب هؤلاء فلاسفة، لايانون من ازمة، وكتاب يلمون بالعلوم والاتجاهات الفكرية القائمة اماماً يتميزون به

عن ذوي التخصص المحدد، وكلهم أصحاب رسالة منهم الرقباء يرصدون الحركات العلمية والتكنولوجية بوجهون ويشجعون أو يحذرون وينذرون رائدهم صالح البشرية وسعادة الانسان.

نحن لانريد في فلسفتنا العلمية والانسانية صراعاً مع باقي الأمم. بل نريد تعاوناً. وعلاقات متكافئة، وتنافساً علمياً تريها بهدف أولاً واخيراً الى اعلاء شأن البشرية قاطبة. وعندما تنتهج الفلسفة في العالم العربي المعاصر هذا المنهج. وتستخدم كل مالدورها من قدرات ثقافية واعلامية في دعوة الانسان المعاصر اليه. فإنها ستكون المنقذة للعالم المعاصر. بدولة الكبرى والصغرى^(٥).

فمن منطلق العصر الذي نعيش فيه يبدو العالم وهو يكاد يتحلل من كل القيم الفاضلة. وتكاد الحقيقية ت--- نراها في جو مشحون بالصراع العالم فيه يبادق في رقعة شطرنج يحركها عملاق واحد وفق نظرة مصلحة ضيقة لو وع الفلسفة العلمية والانسانية بدلاً منها، لوجد ان نظرتك تلك تضره هو قبل غيره، على المدى القريب والبعيد، يخفي شره المستطير في جو من الاعلام المزيف والتلاعب بالألفاظ والمراءات وقلب الحقائق وبهجرة الضلال.

فاذا بالفلاسفة العلميين والانسانيين العرب يتضافرون للتخفيف والحد من ترق هذه العملاق وتسديد خطاه بالحكمة والتعقل وسداد الرأي، الى ان رائداً من رواد الخير في مسار هذا العالم وتعود الانسانية الى مسارها الصحيح.

ليست هذه مجرد أمنيات غير قابلة للتحقيق، بل هي امكانات متاحة للبشر كل البشر اذا وضعوا الفلسفة العلمية والانسانية نصب اعينهم لتكون محطاً ومعياراً ومقياساً يكشف لهم ماهو خطأ فيبتعدون عنه، ويكشف ماهو صواب فيعملون به. وبهذا فقط تنتهي ازمة الفلسفة ليس في العالم العربي فحسب، بل في جميع ارجاء الكرة الارضية.

(الآلوسي الفيلسوف والإنسان)

د . عادل المخزومي
باحث في الدراسات الفلسفية

المقدمة:

للفلسفة مجالها واطارها الخاص بها، قال فيها الفلاسفة منذ القدم حتى اليوم، ولا أخال وجود اختلاف بين مَنْ قال تعريفاً للفلسفة اليوم عَمَنْ قال معرفاً لها فيما سبق، وكلُّ له أسلوبه وعبارته ولغته وعصره.

عند غوصي في بحر فكر (العلامة الآلوسي، حسام الدين) وجدت مثابات، ومنازل متقاربة حيناً في إضاءاتها مع مَنْ سبقه، كما وجدت إشعاعات لها خصوصيتها وطبيعتها عن غيرها، لكنها تؤدّي نفس المهمة التي تجلو فكر متعاطيها ومَنْ يستنير بنور ما أضاءه الآلوسي.

ففي واحدة من هذه المثابات المضئية في تعاريف الفلسفة وجدت الآلوسي يقول ((انها التفكير الحر المنظم المتناسق والواعي))^(١) بمعنى انها الأسلوب الحي المنظم الذي يقود صاحبه الى التفكير المتوازن، مبتعداً عن التقليد والتطرف والعشوائية.

ما يرى ان (الفلسفة) تعتمد الفكر الفردي المستقل، وبغير ذلك يكون صاحبها في إطار آخر غير الفلسفة، إذا كان منطلقاً أو متبنياً مسلمات إيمانية، أو معتمداً آراءً ونظريات وعقائد جاءت من مصادر خارجة عن فكره المستقل.

الفلسفة و(الآلوسي) الإنسان

لم يبتعد الآلوسي عَمَنْ سبقه في رؤيته للفلسفة، في انها تستظل مناهج مختلفة هي ((المنهج المثالي والتاريخ الجدلي، والمنهج الوضعي، والمنهج التاريخي، والنهج التاريخي))^(٢).

المصادر

- ١- أحمد (د. قيس هادي): دراسات في الفلسفة العلمية والانسانية حـ ٢ ط ١ دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ٢٠٠٧م.
- ٢- سعيدان (د. احمد سليم): مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسرم. عالم المعرفة- الكويت ١٩٨٨م.
- ٣- عطية (احمد عبد الحليم): دراسات في تاريخ العلوم عند العرب: دار الثقافة للنشر والتوزيع: القاهرة ١٩٨٨م.
- ٤- فروخ (د. عمر): تاريخ العلوم عند العرب- دار العلم للملايين- بيروت ١٩٧٠.

الهوامش

- ١- انظر كتابنا (الانسان المعاصر عند هيربرت ماركيز) حول التسامح القمعي في الدول الرأسمالية ص ٤٩-٥٠.
- ٢- الدكتور عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب ص ١٧-١٨.
- ٣- الدكتور احمد سليم سعيدان: مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام ص ٩٣-٩٤.
- ٤- احمد عبد الحليم عطية: دراسات في تاريخ العلوم عند العرب ص ٥٥-٧٦.
- ٥- الدكتور قيس هادي: دراسات في الفلسفة العلمية والانسانية: حـ ٢ ص ٩٣-٩٩.

إذ يرى أن بعضها متداخل مع غيره، لكنه يوجهه إلى ((ضرورة الأخذ بالمنهج التاريخي الجدلي في دراسة تاريخ الفلسفة، أو أي حقل أو موضوع من حقولها وموضوعاتها^(١).

يرى الألوسي أن هذا المنهج الجدلي قد اهتم لدراسة أي موضوع دون أن يتركه بأية حجة كانت، ومن جهة أخرى لا ينبغي للباحث أن يقف مرتبكاً ومتحيراً، أو مصاباً بالدهشة والذهول أمام الفكر القديم باعتباره مقدساً، لا يمكن مناقشته، والرد عليه، أو إبداء الرأي حوله.

لقد شدد فيلسوفنا على أهمية التوقف أمام كل الظواهر، والتوجه لدراسة تحليلية نقدية وينبغي للباحث معرفة الأسباب التي أدت إلى ظهورها، ومدى أثرها، ومعرفة لماذا استمر تأثيرها حتى الآن؟ أو لماذا كان لها تأثير لمدة محددة من الزمن ثم توقف ذلك التأثير؟

بذلك ينبغي للباحث أن يعمل على الكشف عن عواملها، وارتباطاتها، ووظيفتها من خلال ارتباطها ببعض العوامل التي سنأتي على ذكرها.

هنا وجدناه قد بين أهمية المنهج الجدلي الذي لا يعترف بوجود موضوع تقديمي أو رجعي، لكنه يؤكد وجود منهج تقديمي وآخر رجعي، أو منظور تقديمي، وآخر رجعي.

من خلال هذا التوجيه، صرت أتخيل أن في فكر علامتنا الألوسي غير المطروح تحت انظار الدارسين مما يختزنه فكره من رؤى يختلف بها عن غيره، ولا أخاله قد صرح بها أو بينها بعد، وربما ستطلع علينا آراؤه تلك بعد إكمال إداء مهمته (وبعد عمر زاهر بالعطاء^(٢)).

فالفلسفة عنده لها تاريخ متواصل غير منقطع ولها تطور ونمو، وفيما يرى أن الضرورة تتطلب عدم غض الطرف عن إسهامات الآخرين قبل التعامل مع أي موضوع، (بذلك وضع الألوسي للفلسفة منهجاً علمياً واضحاً).

فقد رأى أن البعض (كمثال) قد وقع في خطأ كبير عند بحثهم عن

المعتزلة في مسألة (أصل الوجود)، فهو لاء قد أخطأوا في تصوراتهم أن المعتزلة يقولون: بأن ((الأشياء قبل إيجاد الله لها هي أشياء، ولها سائر الصفات عدا الوجود الفعلي، وبالتالي فهم يضمرون مثل أرسطو وإفلاطون قدم العالم، أو قدم مادة العالم.

لذا فقد أكد على الخطأ التام الذي وقع به أولئك، وذلك أنه وجد أن المعتزلة اعتمدوا في نظرياتهم على (نظرية المعرفة / إبستمولوجية) وليس على (أصل الموجودات / انطولوجية)^(٣).

وفي ذلك كان حل للمشكلة التي تدور حول ((كيف كانت الموجودات في العالم الإلهي قبل أن يوجد لها وجوداً حسيّاً ملموساً فعلياً))^(٤)

بمثل ذلك صرح المفكر عبد الحميد عرفان بأنه يشعر أن تلك الرؤى مازالت تؤلمه وتحزنه أنه يرى ((كثيراً من الكتب تصدر بعد هذه الدراسة (١٩٦٥م) فيعيد أصحابها نفس الأحكام قبل ظهورها))^(٥).

الألوسي أكد على أن المنهج الواقعي والتحليلي والبراكمتي، مهما اعتمده الباحثون في الفلسفة، فإن ذاك المنهج لا يفي بالغرض (كما يراه).

ورأى أن المناهج الأخرى تسير على وفق المنهج الوضعي في عقمها، وعدم إفائها بالغرض الذي يطمح إليه الدارسون، لإثباته المنهج التاريخي الجدلي الذي يعتمد في أولوياته وأساسه على أمور ينبغي مراعاتها وأخذها بنظر الاعتبار^(٦)، وهي التي أجملها شيخنا الألوسي بأربع نقاط أو عوامل^(٧) هي:

- ١- مستوى تطور العلوم، خاصة العلوم الطبيعية في المجتمعات.
- ٢- التواصل الفكري والفلسفي، أو الإحتياطي المتراكم من التصورات الفلسفية والمواد الفكرية.
- ٣- الإهتمام لطابع العلاقات المتبادلة بين الطبقات ومستوى النضال الطبقي في المجتمع الذي يرنو إلى استئشاق الحرية.
- ٤- الجو الروحي أو الفكري الذي يراه معنى آخر للخصائص الوطنية والقومية للمجتمع.

هنا وجدته قد أعلن بعضاً من خبايا فكره ، ورؤاه الفلسفية في أنه أخذ بنظر الاعتبار :

١- مستوى تطور العلوم :

الذي ينصح به فيلسوفنا ، ويوجه اليه لمراجعة موضوع (الفيض) بتأن كي تستقيم للباحث الرؤيا في المدى الذي تؤثر به المقدمات التي تفرضها حركة العلوم، منها العلوم الطبيعية خاصة، والتي ذكرت في صياغة نظرية الفيض، ومثلها نظرية أرسطو القائلة في المحرك الغائي، وكذلك وجود الثنائيات الكبرى المتقابلة التي حددها بـ (مادة - فكر) ، (الله - عالم) ، (نفس - جسم) ، (عالم أرضي - عالم سماوي) وغيرها .

وقد أخذ مفكرنا الألويسي مثلاً كان قد فرض نفسه على (الفكر الفلسفي القديم) حتى ظهور ما يخالفه حديثاً ، فيما كان من تصور قديم للمادة التي هي في الفيزياء القديمة (ساكنة لا تعاني من تناقضات داخلية) . ويراهما المختصون بالفلسفة انها غير متصلة بما حولها إتصالاً عالياً . كما انها لا تعاني تطوراً .

بذلك رضخ باحثو الفلسفة والفلاسفة أنفسهم لضغط ((المفهوم السكوني عن الماد))^(١).

ثم رأى ان التفسير الآلي الساذج الذي ابتعد عن الرؤيا الفلسفية في عدم إقامته وزناً ((للفروق النوعية بين حيّ وجامد، أو بين عالم عاقل فقط بدون عقل كعقل الإنسان))^(٢) لم يعد بإمكاناته الساذجة معرفة وتفسير تنوّعات الموجودات، ولا خوفه ظهور أنواع جديدة، أو حركة الكتل، أو معرفة كنه الكون ككل، ما لم يفترض حركة خارجية، كما هو شأن العاملين في مجال الذرة، أو اليونان الذين يقولون بالطبيعيات، أو ماديّو تلك العهود.

كذلك اتجه نحو الإفتراض الآخر الذي يعني وجود محرك غير مادي ، غير محدد وجوده ((ليس خارج الكون أو داخله))^(٣)، معتقداً ان ذلك كما هي الحلقة القائمة بذاتها، وهذا هو بعينه الذي يهب التنوعات الجديدة، والأفكار العامة في إشرافاتها.

وجد شيخنا ان مذهب الأديان والمثاليين منذ عهد انكساغوراس وما بعده ، هو على هذه الرؤيا ، ولم يبتعد عنها .

ووجد ان أرسطو كان يقول بطبيعة قديمة أزلية (مادةً وصوراً وتراكيباً و زماناً)، لكنها في حركتها اللامتناهية لا بد لها من ((محرك ، بل جملة محركات مفارقة غير مادية ، ولا متصلة بمادة))^(٤).

وهنا لا بد لنا ان نتوقف ملياً امام رؤية فيلسوفنا الألويسي ، وهو يرى انها في حركتها، وعدم اتصالها بالمادة (دفعاً أو تدحرجاً أو شذاً) فانها تحرك المادة والطبيعة، والكون كما يحرك المعشوق معشوقته. فانه استعار (موقفاً) المشاعر الإنسانية النبيلة في العشق والعواطف المتأججة في الأفئدة ، مثلاً للدلالة على علاقة الموجودات في الكون ببعضها ، بما فيها الأفلاك .

٢- التواصل الفكري الفلسفي

ثم وجدنا مفكرنا قد اعتمد في فلسفته التواصل الفكري الفلسفي مع من سبقه من المفكرين، إذ يرى ان ليس هناك مفكر يمكنه ان يبدأ من الصفر، ويكون معتمداً خبرته الفردية المعزولة عن الآخرين.

يبين ذلك من خلال رؤيته الواضحة بأن المفكر هو نتاج بيئته، والخبرات المكتسبة من المجتمع والمدرسة، والكتاب، والمختبر، والمعمل (ونحن نضيف وسائل الإعلام أيضاً) كوسيلة جديدة مؤثرة .

بذلك أكد ان أي دراسة لقضية فلسفية، أو مفكر أو صاحب رأي، ينبغي ان يعتمد التراث السابق ((لمعرفة موضع الفيلسوف أو الفلسفة المدروسة من سياق التطور الفلسفي، سواء الذي قبلها، أو الذي هو معاصر لها))^(٥).

اختار الألويسي واحداً من مفكري المسلمين، هو الغزالي ونظريته (الفيض) مثلاً لدراسته^(٦)، وفيها وجد انه عندما تكون المفارقات حاصلة في الرفض والقبول، أو عند التفكير الجاد والعاث، تكون حلاً للفلسفة



والمأزق الذي بلغته في تعاملها مع المشاكل الأساسية التي تتحددبـ)) مشكلة الوجود ، مشكلة معرفة الواقع، مشكلة الشر، مشكلة السعادة والمصير... الخ))^(١٤)

هنا أكد الآلوسي ان الفلسفة قد بلغت الثنائية المتقدمة ، ثم جاءت الفلسفات بعد ذلك أحادية ، فهي إما أحادية مادية متمثلة في (الأبيقورية) ، أو أحادية مثالية متمثلة في (نظرية الفيض) . وربما تكون خليطاً منهما بشكل موحد كما في (الرواقية)^(١٥).

على ذلك صرح ، وبصورة واضحة ان التراث الفلسفي يحتوي على كثير من النظريات والآراء والفلسفات التي تعكس الحالة الإجتماعية والطبقية، وقوى المحافظة أو التجديد ، والثورات على القديم حينها ، بذلك لا يمكن النظر الى التراث بمعزل عن المتناقضات المذكورة وغيرها، كما لا يمكن الإذعاء بإمكانية عزل الفكر أو المفكر أو الأديب أو السياسي أو رجل الدين عن المجتمع الذي كان يعيش ضمن بيئته .

بذلك أشار الآلوسي الى ان العلاقة قائمة بين التراث وبين الشخص او الجماعة التي تتأثر به .

ولم يغفل الزاوية البعيدة عن رؤية أغلب الباحثين الذين لا يعيرون أهمية للتراث والنظر اليه على انه لا بد وان يتأثر بموقف الذي ينظر اليه أو يدرسه ويبحث فيه .

ولا ينبغي للباحثين ان يبعدوا المتناقضات الحاصلة بين القديم والجديد ، فالتراث هو مجموعة متباينة ومختلفة بالآراء والمواقف والرؤى والتوجهات والعقائد منها المثالية ، ومنها المادية ، ومنها المحافظة أو المجددة ، ومنها المتطرفة في عقائدها ومفاهيمها أو المعتدلة .

ولم ينس أن يشير الى ان المتلقي لا بد ان يكون مثالياً في توجهاته أو مادياً ومنهم من هو مجدد أو محافظ .

بذلك وجد الآلوسي ان الاستفادة من التراث وتقييمه تختلف في تقبلها عند هؤلاء وأولئك .

٣- العلاقات بين المجتمع:

أكد مفكرنا على ضرورة الإهتمام بطابع العلاقات المتبادلة بين الطبقات الإجتماعية ، ومستوى النضال الطبقي في هذا المجتمع أو ذاك . ووجد ان الفلسفة لا تخرج في مفاهيمها عن صورتها الطبقيّة المؤكدة ، وانها يمكن تأويلها بشكل مباشر أو غير مباشر ، وبشكل واسع أو غير واسع عند التحليل ، ثم تبين من خلال ذلك نوع الفلسفة (أمادية كانت أم مثالية) .

هنا يشير الى حتمية حصول تحزب إما للمادية أو للمثالية ، ومثلها للمحافظين أو التقدميين، وذلك أمر لا خلاص منه كما يراه ويعبر عنه^(١٦) ، مهما كانت النظرة ، وبدت ، سواء منها بعيدة عن مشاكل المجتمع واهتماماته أو قريبة منه.

ثم يؤكد على ان حصول هذه الرؤية التي لا بد منها ، سببها ان الفلسفة كنظرة الى العالم ، ما هي إلا نظام واضح لأكثر المفاهيم شمولاً عن العالم ، ولعلاقة الإنسان بهذا العالم . ثم ان هذا النظام يعبر عن مصالح الفئات والطبقات الإجتماعية المعينة .

ويرى ان الفلسفة لها جانبان ، (أحدهما) معرفي ينصب على معرفة الواقع ، ومعرفة الإنسان والمجتمع والطبيعة .

أما (الجانب الثاني) فهو أيديولوجي ، وانه تعبير عن المصالح المادية للطبقات المختلفة ، وعند عدم وضوحها ينبغي العمل على الكشف عن تلك الجذور الطبقيّة والإجتماعية ، بذلك يتحقق البحث وفق المنهج التاريخي المنشود .

في ذلك يؤكد الآلوسي أهمية هذا التوجه في البحث لأنه يرى ان كثيراً من الجدل الأكاديمي الحر مجرداً عن الحقيقة، حول هذه الفلسفة أو تلك، ومن ثم رؤية مدى صحتها، وكذلك إقناعها، وقوة حجتها النظرية، أو ضعفها.

وأحياناً يكون ذلك الجدل لا نفع منه، ما لم تتبين وتتوضح الجذور والبواعث، وكذلك معرفة الغايات الطبقيّة والإجتماعية التي تدافع عنها تلك

الفلسفة ، أو ذلك الجدل غير المعتمد الثوابت الفكرية المهمة ، للدفاع عنها والتحدث أو التكلم باسمها . ضمن هذه الرؤيا الدقيقة على عكس الفلسفة للظروف المادية والإجتماعية للمجتمع ، إعتقد الألوسي ان ذلك هو موقف تتخذه البرجوازية منذ عصر النهضة وما بعدها ، وأن ظهورها في أوربا كانت من فكرة التقدم ومن العقل وامكانية معرفة العالم ، وكذلك من المادية والمثالية^(١٧) .

كانت البرجوازية و (حرصاً على مصالحها) في صراع مع أعدائها المتمثلين بالكنيسة ورجال الكهنوت والإقطاع ، عند ذاك نتجت الأفكار المادية ، ومن ثم جُوهَر بالعداء للكنيسة ، وللتعاليم الدينية ، ومن ثم التدخل في تربية المجتمع وأمور الحياة العامة^(١٨) .

أشار الألوسي الى انه حصل الإعلان عن سلطان العقل ليكون القاعدة والأساس لمعرفة العالم ، وبذلك اعتبر كل شيء عدا العقل يُعدّ ثوبياً^(١٩) .

كما تبنى الفلاسفة ورجال التنوير وأمثالهم من مفكرين وعلماء وفنانين وغيرهم عدداً من النظريات التي تبشر بالتقدم واستمراره ، وتأكيد جبروت العقل وحتميته ، وكذلك ضرورة الالتزام بالقوانين الطبيعية^(٢٠) .

أشار شيخنا^(٢١) الى ان المرحلة الأخرى التي تلت ذلك اصطبغت بظهور أزمان ، أدت الى ظهور الطبقة العاملة كقوة جديدة مؤثرة ، ومعها ظهرت مفاهيم ونظريات اشتراكية واجتماعية .

عند ذاك توجهت البرجوازيات لتبني الفلسفة المثالية واللاأدرية ، مع العمل على التقليل من سلطان العقل والإعتماد عليه ، لتحل محله قوى مافوق عقلية ، بذلك حصلت الفرصة المناسبة لترتفع الأصوات مطالبة بسقوط الحضارة الغربية ومؤسساتها ، ونظرية الحلقات أو الدورات الحضارية ، والحلقات المفصولة ، والتشاؤم ، وعدم امكان معرفة جوهر الأشياء^(٢٢) .

٤ الجواروحي:

ثم يأتي العامل الرابع ، وهو على جانب كبير من الأهمية للفلسفة التي

يغمرها الجو الروحي الذي يتبين من خلال المقارنات بين مشكلات الفلسفة وموضوعاتها وغاياتها ومنهجها عند الأوربيين منذ القرن (٦ ق م) وبين مشكلاتها وموضوعاتها وغاياتها ومنهجها في العصر الوسيط ، عندما هيمن الفكر الديني ورجالاته ليسحق كل ما من شأنه ان يرفع الواقع الإجتماعي والوعي الفكري والسياسي والفلسفي والأخلاقي وغيرها .

بذلك تحولت الفلسفة في أوربا لتكون تابعة للكنيسة ، وما يتبناه الفكر الديني ورجالاته ومعهم الإقطاع ، مما أثر حتى على فكر المضطهدين في الوسط الفلاحي ، وعلى ثورتهم التي تزعمها موترر في ألمانيا سنة (١٥٢٥ م) ومثلها حركة الإصلاح الديني^(٢٣) .

ولابد لنا ان نختم بحثنا بشئ يسير من رؤى فيلسوفنا الألوسي في الفكر الإسلامي الذي يشير الى المفكر الإسلامي خلال اواخر العصر الراشدي (٠) وما بعده ، إذ اتخذت الحركات الدينية ذات الإطار السياسي عنواناً لخلق الصراعات بين شتى المواقف .

وعلى اثر ذلك ظهرت جملة من المشاكل ، منها (حد أو تعريف الإيمان) و (المنزلة بين المنزلتين) وما سيكون (مصير مرتكب الكبيرة) ، وكذلك (لمن الحق في الخلافة) ، ثم ظهرت مشكلة (الجبر والإختيار) ، ومن يتبنّاها أو يتخذها شرعة وشعاراً ، كي يفقد من خلاله أصحاب مذهبه وفرقته ، كان كل ذلك ضمن مسميات الصراع السياسي والاجتماعي^(٢٤) .

من خلال تأملنا لأراء مفكرنا الألوسي السديدة ، وربما انفرد في تشخيصها بدقة الفيلسوف ، وعين الأستاذ ، وتوجيه المربي الحريص على طالبي العلم والمعرفة ، { مما يدعوننا لأن نقف له احتراماً وإجلالاً } وجدناه قد وضع دعائم هامة للدراسات وفق منهج التاريخ الجدلي الذي ينبغي للدارس في الفلسفة والباحث فيها التقيد بالشمولية والكلية (وبما يسميها النظرة التكاملية) ، ووفق مايلي:

١- أخذ لذلك مثلاً ، الدراسة في فكر المعتزلة حول مشكلة الوجود ، وما هو

المراجع

- ١- الآلوسي ، حسام الدين ، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، بغداد / ١٩٩٢م ، ص ٤٧ .
- ٢ -انجلز ، فردريك ، حرب الفلاحين في ألمانيا ، تعريب محمد أبو حضور ، دمشق/ب . ت ، (موجود في الآلوسي ، دراسات ، ص ١٦) .
- ٣- ج ، بيوري ، حرية الفكر ، ترجمة محمد عبد العزيز اسحق ، القاهرة/ب . ت ، ص ١٥٢ .
- ٤- جون ، لويس ، المدخل الى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد الملك ، بيروت / ١٩٧٣م ، ف ٣٥ .
- ٥- عرفان ، عبد الحميد ، الفلسفة في الإسلام ، بغداد/ب . ت ، ص ١٢٧ وما بعدها .
- ٦ -عمارة ، محمد ، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، القاهرة/ ١٩٧١م ص ٢٧ .
- ٧- عمارة ، محمد ، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، بيروت / ١٩٧٢م ، ص ٢٨ وما بعدها .
- ٨- الفندي ، الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا ، (ضمن الكتاب الذهبي لذكرى ابن سينا) ، القاهرة/ ١٩٥٢م ، ص ٢٠٢ .
- ٩- كلي ، وكوفالزون ، المادة التاريخية ، ترجمة احمد داود ، دمشق/ ١٩٦٧م ، ص ٥٣١ .
- ١٠- مؤنس ، حسين الحضارة (سلسلة عالم المعرفة/ ١) الكويت/ ١٩٧٨م ، ص ٢٧٥ .
- ١١- نازلي ، اسماعيل حسين ، النقد في عصر التنوير ، القاهرة/ ١٩٧٥م ، ص ١١ وما بعدها .

أصل العالم (فكرة المعدوم) وكيف كانت الأشياء قبل ان يوجددها الله سبحانه وهنا وجدناه يؤكد على ضرورة ((مراعاة فكر المعتزلة كله ، ودراسة أقوالهم حول هذه المسألة من خلال منظورهم الفلسفي الكلي))^(٢٥) . مشيراً الى ان الدراسة غير المعتمدة الإحاطة بمضمون الفكر (كاملاً) سيصيبها الوهن والخطأ، كما حصل مع الدراسة عن (المعدوم) وما أخطأ فيه ((معظم دارسي المعتزلة حول هذه النقطة بسبب التجزيئية ، أو الهوى ، أو عدم الالتفات الى أقوالهم ، والإعتماد على مصادر خصومهم فقط ، أو على النصوص التي يمكن ان يخرج الباحث منها ما يؤيد وجهة نظره المسبقة عن الموضوع))^(٢٦) .

٢- أشار الى ان بعض الدارسين قد وقعوا في خطأ واضح عند دراستهم للغزالي ، لأنهم اعتمدوا كتبه الكلامية فقط ، وغيرهم اعتمدوا كتبه التي تبحث في التصوف ، مما أدى الى حصول نتائج مضطربة ، خاطئة في رؤيتهم لمفهوم الفكر عند الغزالي .

٣- اشار أيضاً الى ان بعض دارسي ابن سينا و الفارابي وغيرهما ، قد تسلل الخطأ الى دراستهم ، إذ حصل فيها المبالغة في الرؤى حيناً أو ناقصة أحياناً فـ ((حكموا عليهما من قبل هذا الباحث ، أو ذاك بأحكام خاطئة ، أو مبالغ فيها ، أو ناقصة ، بسبب هذا التعسف في التجزيئية ، بأخذ بعض أقوالهم ، وترك البعض الآخر ، فانتهى بعضهم مثلاً الى اعتبار نظرية (الفيض) جزءاً غريباً ، وغير أساسي عند ابن سينا))^(٢٧)

٤- أما ابن رشد فقد تعرّض لمثل هذا التعسف من قبل الذين أخطأوا في دراساتهم عنه ممن اعتقد ان ابن رشد من ((القائلين بوحدة الوجود)) .

٥- أ : بعض الباحثين في فكر المعتزلة ، اعتقدوا أو توهموا عند اعتبارهم ارسطيّ التوجّه ، وانهم يقولون بقدّم العالم .

ب : وآخرون اعتقدوا ان المعتزلة إفلاطونيون في اعتقادهم ((قدّم طينة ، أو مادة العالم))^(٢٨) .

وأخيراً ينبغي الإشارة الى ان آراء فيلسوفنا الآلوسي الكثيرة تستحق التوقف أمامها كثيراً وإجلاء غوامضها ، لنا دراسات لاحقة في ذلك ، ستقدم في حينها ان شاء الله .

الهوامش

- ١- الآلوسي ، حسام الدين ، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، بغداد / ١٩٩٢م ص ٤٧ .
- ٢- ن . م . ص ٩ .
- ٣- الآلوسي ، دراسات ، ص ٩ .
- ٤- ن . م . ص ٢١ .
- ٥- الآلوسي ، دراسات ، ص ٢١ .
- ٦- عرفان ، عبد الحميد ، الفلسفة في الإسلام ، بغداد/ ب . ت ، ص ١٢٧ وما بعدها .
- ٧- كيلي ، وكوفالزون ، المادة التاريخية ، ترجمة احمد داود ، دمشق / ١٩٦٧م ، ص ٥٣١ .
- ٨- الآلوسي ، دراسات ، ص ١٠ .
- ٩- الآلوسي ، دراسات ، ص ١٣ .
- ١٠- ن . م .
- ١١- ن . م .
- ١٢- ن . م .
- ١٣- ن . م . ص ١٤ .
- (٥) . يمكن الرجوع الى دراسته حول الموضوع في كتابه (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد/ ١٩٦٧م .
- ١٤- الآلوسي ، دراسات ، ص ١٤ .
- ١٥- ن . م .
- ١٦- الآلوسي ، دراسات ، ص ١٠ .
- ١٧- ج ، بيوري ، حرية الفكر ، ترجمة محمد عبد العزيز اسحق ، القاهرة/ ب . ت ص ١٥٢ .
- ١٨- جون ، لويس ، المدخل الى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد الملك ، بيروت/ ١٩٧٣م . ف ٣٥ .

- ١٩- الآلوسي ، دراسات ، ص ١٠ .
- ٢٠- نازلي ، اسماعيل حسين ، النقد في عصر التنوير ، القاهرة/ ١٩٧٥م ، ص ١١ وما بعدها .
- ٢١- الآلوسي ، دراسات ، ص ١١ .
- ٢٢- مؤنس ، حسين الحضارة (سلسلة عالم المعرفة/ ١) ، الكويت/ ١٩٧٨م ، ص ١٢٧٥ .
- ٢٣- نجلز ، فردريك ، حرب الفلاحين في ألمانيا ، تعريب محمد أبو حضور ، دمشق/ ب . ت ، (موجود في الآلوسي ، دراسات ، ص ١٦) .
- (٥) لنا بحث حول القواعد والأسس في الفكر الفلسفي الإسلامي سيتم نشره في حينه .
- ٢٤- عمارة ، محمد ، المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، بيروت / ١٩٧٢م ، ص ٢٨ وما بعدها .
- ٢٥- الآلوسي ، دراسات ، ص ١٧ .
- ٢٦- ن . م .
- (٥) انه أجمل وانجع توصيف لبعض المحسوبين على الثقافة تعسفاً ، لذلك رغبت تمييز النص لأهميته .
- ٢٧- الفندي ، الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا ، (ضمن الكتاب الذهبي لذكرى ابن سينا) ، القاهرة/ ١٩٥٢م ، ص ٢٠٢ .
- ٢٨- عمارة ، محمد ، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، القاهرة/ ١٩٧١م ، ص ٢٧ .
- ٢٩- الآلوسي ، دراسات ، ص ١٧٥ وما بعدها .

فلسفة اللغة عند الدكتور ياسين خليل (١٩٣٤-١٩٨٦)

تأصيلات ومقاربات

د. جواد كاظم سماري
كلية الاداب - جامعة الكوفة

المقدمة

يهدف هذا البحث الى الكشف عن المضامين الفكرية والاصول الفلسفية لقيمة ما أنجزه ياسين خليل في مجال فلسفة اللغة، كما يسعى البحث الى بيان ريادته في الفكر الفلسفي العربي المعاصر في حقل فلسفة التحليل اللغوي والدراسة السيميائية. إذ اننا نجده تصدى منذ وقت مبكر لتوظيف ما قدمه فلاسفة اللغة المحدثين، محاولاً ايجاد تطبيقات شتى في مجالات متعددة ففي الوقت الذي نجد فيه ان الدارسين العرب المعاصرين انسب اهتمامهم منذ مطلع السبعينيات وحتى الوقت الحاضر بالدراسات السيميائية نلاحظ ان ياسين خليل سبقهم في هذا الشأن بالتعامل مع نصوص الفلاسفة المهتمين بشأن اللغة وتوظيفها في الدراسة الفلسفية، ومن هؤلاء (دي سوسير) و(سابير) و(هلمسليف) و(بلومفيد) و(موريس) و(كارناب) وغيرهم. وقد تشكل البحث في قسمين عرضت في القسم الأول للفلسفة التحليلية اللغوية واتخاذها منهج التحليل كأداة للوصول الى النتائج وموقع فلسفة اللغة من هذا المنهج وكذلك بيتنا في القسم الأول تحديد المفهوم أي فلسفة اللغة وجالاته التطبيقية وأبرز هذه التطورات التي حصلت في هذا الميدان. ثم جاء القسم الثاني ليخصّص لدراسة فلسفة اللغة عند ياسين خليل وقد تطرقنا فيه الى تبني ياسين خليل لفلسفة التحليل واستفادته الكبرى في توظيف منهج التحليلي في بناء نظرية لغوية متكاملة الابعاد، وكذلك اتخاذه السيموطيقا كأساس للدراسات اللغوية بأبعادها السنتاكس والسيمانطيقا والبراجماتيقا.

القسم الأول: فلسفة اللغة عند الفلاسفة المعاصرين

أولاً: فلسفة التحليل المعاصرة:

ابتداءً لا بد ان نشير الى ان من ابرز ملامح الفلسفة المعاصرة هي انها فلسفة تحليلية، وقد شكّل هذا الاتجاه اهتماماً ملحوظاً من قبل عدد كبير من الفلاسفة المعاصرين، الامر الذي جعل أحد الباحثين الغربيين يطلق على هذا العصر (عصر التحليل)^(١). وعلى الرغم من ان التحليل قد اتخذ طابعاً مميزاً على مر العصور بالنسبة للفلاسفة الا انه لم يكن سمة غالبية ويمثل شغلاً شاغلاً عند الفلاسفة كما هو الحال مع الفلاسفة المعاصرين. فكثير من الفلاسفة المعاصرين حصروا مهمة الفلسفة ووظيفتها بالتحليل مثل مور ورسل وفتجنشتين والوضعية المنطقية ومدرسة أكسفورد وغيرهم.

يستخدم (التحليل) من حيث هو مصطلح فلسفي ليعني المعنى ذاته الذي تستعمل به كلمة تحليل في اللغة العادية، أي تفتيت أو فك المركب الى اجزاءه التي يتكون منها، ويستعمل التحليل عادة في مقابل (التركيب). ولا يفيد التحليل معنى واحداً فقط، بل يدل على معانٍ كثيرة متباينة، لعل أهمها^(٢):

١- تحليل المفاهيم والأفكار بغية اكتشاف المبدأ الكامن وراءها كما هو الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو.

٢- تحليل الفكر والمعرفة الى عناصرها الحسية الاولى، مثلما فعل لوك وباركلي وهيوم.

٣- تحليل اللغة دلالة وتركيباً، كما هو الحال عند فلاسفة التحليل المعاصرين وأمثال مور ورسل وفتجنشتين والوضعية المنطقية ومدرسة كمبريدج ومدرسة أكسفورد.

فعملية التحليل من حيث منهج فلسفي قديمة قدم الفلسفة وقد كانت تتخذ أطباعاً شتى، ومع مطلع القرن العشرين أصبح التحليل بمثابة ثورة في الفلسفة خصوصاً على ايدي مور ورسل وفتجنشتين والوضعية المنطقية.

فالتحليل يختلف تبعاً لاختلاف طبيعة الموضوع أو المركب الذي نحلّله

فهو يكون مادياً اذا كان المركب الذي نتناوله بالتحليل مادياً، مثل تحليل الماء الى اوكسجين وهيدروجين، أو عقلياً مثل تحليلنا لفكرة ما أو لمفهوم معين، أو لغوياً، أو نفسياً، أو غير ذلك. وهكذا فالتحليل يمكن تعريفه مبدئياً. مع مرجريت ماكدونالد بأنه عملية يراد بها اكتشاف عناصر موضوع معين، من أجل غرض خاص^(٣). ويمكن اجمال سمات فلسفة التحليل المعاصرة بما يأتي^(٤):

١- انها كانت بمثابة الثورة في تاريخ الفكر الفلسفي فقد انتقلت الفلسفة على أيدي التحليليين من البحث في مجال الموضوعات والأشياء الى مجال آخر يبحث في الالفاظ والعبارات التي قول بها رجال العلم والفلسفة. وبمعنى آخر اصبح عمل الفلاسفة هو ان يكونوا (فلاسفة للفلسفة). ولذا فقد تطورت الدراسات الخاصة بمنطق الرياضيات ولذا فقد تطورت الدراسات الخاصة بمنطق الرياضيات والمنطق الرمزي، وكذا الدراسات المتعلقة بفكرة المعنى - على ايديهم - لا رتباطها جميعاً بعملية التوضيح.

٢- انها لم تكن مدرسة فلسفية بالمعنى الذي يفهم من المدارس الفلسفية الكبرى، وذلك لعدم وجود مبح معين محدد مشترك بين فلاسفة التحليل، بل كان كل ما يجمعهم في اطار واحد مشترك، هو استخدام التحليل منهجاً في الفلسفة.

٣- العداء الشديد للفلسفة المثالية (وللاتجاهات الميتافيزيقية في كثير من الأحيان)، وقد عبّر فتجنشتين عن هذا المعنى بقوله: ((ان المنهج الذي يجب ان يسير وفقه الفيلسوف: هو ألا يقول شيئاً إلا مما يمكن قوله... وان يوضح دائماً كل من يريد ان يقول شيئاً ميتافيزيقياً، ان الالفاظ معينة في قضاياه ليس لها معنى)).

٤- ان فلاسفة التحليل بصفة عامة، كانوا من دعاة الدقة والوضوح، وكان بعضهم مثل رسل ورامزي وفتجنشتين من علماء الرياضيات، وكانوا

يهدفون جميعاً الى اعطاء لغة الفلسفة نوعاً من الوضوح والدقة، مثل الدقة والوضوح الموجودين في المنطق الرياضي.

٥- انهم جميعاً كانوا يجمعون على أهمية اللغة وتحليلها وتوضيحها، وهذا ما عبّر عنه فجنشنتين حين ذهب الى ان اغلب مشكلات الفلسفة، انما ينشأ عن سوء فهم منطق اللغة.

يتضح مما سبق الارتباط الوثيق بين فلسفة التحليل وفلسفة اللغة، الامر الذي جعل من فلاسفة التحليل يتبنون المنهج التحليلي في تحليل اللغة من خلال توضيف النجاحات التي حققها المنطق الرياضي بجهود فريجة ورسل ووايتهد وفجنشنتين ومن قبلهم لايبنتز، ولأن اللغة وعاء الفكر فاذا ما استطعت ان تحلل اللغة وتحكم على عباراتها ومبانيها استطعت ان تتوصل الى الافكار وقيمتها المعرفية وبالتالي يمكن الوصول والتميز بين اكلام ذي المعنى والآخر غير ذات المعنى من خلال القواعد والبناءات الصحيحة التي تعتمد المنطق الذي وجد ارتباطه مع اللغة واصبح المعيار بين اللغة المنطقية وغير المنطقية وفقاً للدراسات المنطقية-اللغوية بابعادها الدلالية والبنائية والتداولية.

يظهر ان الفلسفة التحليلية تعترف بالدور الحيوي الذي تلعبه اللغة في الفلسفة، ولذلك تهتم هذه الفلسفة بدراسة اللغة، ويجب التمييز بين من يدرس اللغة كفقهاء اللغة والنحويين وواضعو المعاجم اللغوية، حيث ينصب اهتمامهم على اساس البحث التجريبي، فيهتمون بالوقائع المكتشفة عن كيفية استخدام اللغة، ومعاني الالفاظ، وكيف تبدأ اللغات وتتغير وتموت...الخ. وهذه مسائل (علمية) عن اللغة لا يمكن الاجابة عنها الا باستخدام المنهج العلمي، اما الفيلسوف التحليلي فيدرس اللغة من اجل صياغة فروض علمية عنها، لانه يعتقد ان مثل هذه الدراسة اداة ذات قيمة كبرى في مساعدته على تحقيق هدفه الاول في حسم المسائل الفلسفية^(٥). وهنا نشير الى اهمية بيرس ومور ورسل وفجنشنتين وكارناب^(٦) في فلسفة التحليل اللغوي وتوظيف

المنطق الحديث في دراسة اللغة الذي أظهر نتائج كبيرة تركت أثرها الواضح عن فلاسفة اللغة المعاصرين والاتجاهات السيميائية.

ثانياً: فلسفة اللغة تحديد المفهوم:

((ان فلسفة اللغة هي محاولة لتقديم أوصاف فلسفية لملامح عامة في اللغة من قبيل الاشارة، والصدق، والمعنى، والضرورة المنطقية، ولا تتعلق بعناصر محددة في لغة بعينها -او بالاحرى في لسان معين- اللهم إلا بصورة عارضة. وهي بذلك اسم لمبحث او فرع من مباحث الفلسفة وفروعها، شأنها في ذلك شأن فلسفة التاريخ، وفلسفة العلم، وفلسفة العقل...الخ. وعلى هذا النحو فان فلسفة اللغة ليست دراسة للغة بل هي حديث فلسفي (عن) اللغة، او قل انها تفلسف (حول) اللغة وليست من بين ما يقال (في) علم اللغة الذي هو دراسة علمية من جميع جوانبها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية والنفسية والاجتماعية...الخ))^(٧)

فالحديث عن اللغة اصبح يشغل حيزاً واسعاً من جهود الفلاسفة المعاصرين على اعتبار ان اللغة اصبحت موضوع دراسة وتفلسف ذات ابعاد متعددة، كما اصبح فهم اللغة يشكل مسألة اساسية لفهم الوجود وقيمة مهمة لجميع العلوم، فهي اداة للمعرفة. ((ان للغة كينونة مستقلة ذات طابع سلطوي ومهيمن على غرار المادة الاولى في التصور الميتافيزيقي، أصل العلل والأشياء. فاللغة، هذا الكائن المبهم المتواري يتجلى ويتم فصل مع كينونة الأشياء من فرط خفائه وتواريه، فلا يمكن فصل الشيء عن اسمه او الحدث عن رسمه وكل حقيقة وجودية هي كينونة لغوية. فهم الشيء او ادراك الواقعة هو نفي ضمني لحقيقتها الواقعية ليقع هذا الادراك على ما يؤسس هويتها في الاسم والرسم أي يقع على طبيعتها اللغوية. فاللغة تسبق في الزمن والرتبة الشيء والوجود. فليس هناك فهم خالص قبل اللغة او ادراك سابق على التشكل اللغوي للواقعة او الوجود. الفهم هو ما يتشكل في فضاء اللغة من علامات وترميزات وتأويلات وقرارات))^(٨).

ولابد من الإشارة الى ان فتجنشتين قد ألهم الكثير من الفلاسفة المعاصرين أهمية دراسة فلسفة اللغة وعلاقة ذلك بالمنطق والمجالات المعرفية الأخرى، وتعد (رسالة منطقية فلسفية) مؤلف فتجنشتين إنموذجاً متميزاً في فلسفة اللغة ((جمع فيه فتجنشتين بين العمق في الطرح وشموليته في آن واحد... ويتضح هذا البعد الشمولي - على سبيل المثال - في طرح مشكلة المعنى ليس فقط من خلال المنطق، وليس فقط من خلال الانطولوجيا، ولكن أيضاً من خلال الاخلاق و((الصوفي))^(١١).

وتتضح أهمية فتجنشتين أيضاً في كتابه (تحقيقات فلسفية) اذ ((اصبحت الفلسفة مع هذا الكتاب نوعاً من نقد اللغة الخالص تبحث (فلسفة اللغة) في طبيعة اللغة وعلاقتها بالكون ((كيف تصف اللغة الكون او تمثله؟ ما هي علاقة الاسم بالمسمى؟ كيف نقارب مفهوم التفكير من هذا المنطلق؟ هل يمكن، مثلاً، التفكير من دون لغة؟ وماذا عن الفهم؟ ماذا يعني أن نفهم قولاً؟ وما هي طبيعة علاقة المتخاطبين الواحد بالآخر؟ وما المعنى؟ هو من أهم الاسئلة التي تطرحها))^(١٢).

واللغة هي الطريق الى المعرفة بعدها وسيلة لفهم تكوين المعنى في الخطاب. ونظراً لعلاقة المتضمن او التوازي بين اللغة والفكر فلا سبيل الى فلسفة التفكير والمعرفة والفهم دون اللغة اذ إن ((كل شيء يحدث داخل اللغة))^(١٣).

ولم يعد المهم بالنسبة الى الفلسفة والمنطق ان نبيّن ما هي القضايا الصادقة والقضايا الكاذبة في علاقتها بالواقع، بقدر ما يهم البناء باعتباره ما سيمكّننا من تمييز القضية ذات المعنى من القضية عديمة المعنى، فالفلسفة هي قبل كل شيء مقاومة الفتنة التي تحدثها فينا بعض اشكال التعبير كما يقول فتجنشتين في ((الكراسة الزرقاء))^(١٤).

لقد حاول كارناب في كتابه (التركيب المنطقي للغة) ان يستخرج ما يمكن في التركيب اللغوي من مبادئ منطقية وقد سبق فتجنشتين الى التنبيه بأن

قواعد المنطق اذا حلّلناها ما هي الا قواعد اللغة، وأن هذا التوازي بين قواعد المنطق من ناحية وقواعد اللغة من ناحية أخرى، لتبين واضحاً اذا ما صورنا كلاً منهما في نسق رمزي صوري قوامه رموز عارية من مضمونات المعاني، فعندئذ نرى ان النسقين متماثلان))^(١٥).

ولم يقصر كارناب بحثه على التركيبات الصورية للغة بعينها من لغات البلدان، فلا بد في رأيه في مجال اللغة من مجاوزة حدود البلدان، لنحصر انتباهنا في البناء الصوري المنطقي للغة بعدها لغة على الاطلاق^(١٦).

وقد اخذ مبحث فلسفة اللغة في الفلسفات المعاصرة مديات واسعة ونال تطوراً كبيراً سواء في مجال النظريات ام التطبيقات يمكن تحديد أهميتها بما يلي^(١٧):

١- الاتجاه التحليلي:

وهو الاتجاه الرئيسي في فلسفة اللغة او التيار الغالب في الفلسفة المعاصرة الذي ركّز على موضوع اللغة، وحاول تغيير مهمة وموضوع وممارسة الفلسفة نفسها، وذلك بعتماده طريقة جديدة في تحليل اللغة الفلسفية بدلاً من نقد الانظمة او الانساق الفلسفية.

٢- الاتجاه التأويلي:

اعطى هذا الاتجاه اللغة مركز الصدارة في اهتماماته الفلسفية، واعتبر مؤسس التأويلية الفلسفية غداً ميران الكائن او الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو الوجود اللغوي، وان اللغة والفهم يحددان علاقات الانسان بالعالم.

٣- الاتجاه التفكيكي:

يجمع هذا التيار بين نتائج الالسانية، على الرغم من نقده للسانيات البنوية، وتقنيات التأويل كما أرساها بشكل خاص هيدغر والفلسفة التأويلية عموماً. ويعتد الفيلسوف جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) ممثلاً لهذا الاتجاه، الذي يعرف انتشاراً كبيراً في العالم. وتشكل اعماله الفلسفية العديدة، وخاصة (الكتابة

والاختلاف) و(هيدغر والسؤال) و(الايمان والمعرفة), مرجعاً للدارسين. ولقد تميّز هذا الفيلسوف بطرحه لجملة من المقولات التي أصبحت علامة فارقة لفلسفة كاملة, ومن اهمها مقولة النص القراءة والكتابة والأثر والتوقيع والاختلاف, وخاصة مقولة التفكيك.

٤-الاتجاه التواصلي:

تعد مساهمة الفيلسوف الالمانى يورغن هابرماس (١٩٢٩) في مجال فلسفة اللغة, مساهمة مميزة على أكثر من مستوى لأنها أولاً تأسست على نتائج نظرية (أفعال الكلام) والالسانية التأويلية الفلسفية, وثانياً لأنها تشكل نظرية لغوية خاصة تميزت بقدرة كبيرة على التفسير الاجتماعي والسياسي والقانوني, أي على قدرة تطبيقية كبيرة في ميادين معرفية مختلفة, مما اعطاها صبغة كلية وعالمية, وثالثاً لأنها موضع مناقشة, ولا نبالي ان قلنا انها مناقشة عالمية, اذ ان اعمال هذا الفيلسوف تلقى اقبالاً واسعاً في العالم وخاصة في اوروبا. وأميركا.

٥-الاتجاه اللساني:

يعد ظهور الالسانية, بتياراتها المختلفة, البنائية والتوزيعية والتمويلية وغيرها, تحولاً كبيراً في فهمنا للظاهرة اللغوية, سواء من حيث بنيتها ام من حيث وظيفتها او طرق دراستها او المجالات التي تكونها, كالتركيب والدلالة والتداول والسيميائية وتحليل الخطاب.

لقد كان تعريف وتحديد فلسفة اللغة, يختلف باختلاف التيارات الفلسفية, واذا كانت التيارات اللغوية مختلفة فيما بينها, فهل قضايا فلسفة اللغة واحدة ام انها هي ايضاً تختلف باختلاف التيارات اللغوية؟ نستطيع القول ان القضايا والاشكالات واحدة, ولكن معالجتها موضع خلاف, ويمكن ايجاز قضايا فلسفة اللغة اجمالاً بالنقاط الآتية^(١):

١-طبيعة وبنية اللغة.

٢-اللغة والفكر.

٣-اللغة والواقع.

٤-اللغة والسلطة.

القسم الثاني: فلسفة اللغة عند ياسين خليل

أولاً: منهج التحليل المنطقي:

من خلال استقصائنا لمنجز ياسين خليل نجد ان اغلبه قد تم على أساس منهج التحليل المنطقي, سواء أكان من خلال العناوين او المضامين, ونشير هنا على سبيل المثال الى أهم تأليفاته في هذا المجال التي نالت قسطاً وافراً من فلسفة التحليل وهي:-

١-مبادئ تحليل اللغة تركيباً (رسالته للدكتوراه) بالألمانية.

٢-منطق اللغة (نظرية عامة في التحليل اللغوي) (بحث).

٣-نظرية التعريف والدراسة العلمية (بحث).

٤-المنطق والرياضيات (بحث).

٥-الاساس السيميوطيقي لعلم اللغة (بحث بالألمانية).

٦-الطريقة البديهية في المنطق والرياضيات والفيزياء (بحث).

٧-نظرية أرسطو المنطقية. العنوان الثانوي: دراسة تحليلية لنظرية أرسطو في اللغة...الخ.

٨-منطق البحث العلمي. العنوان الثانوي: تحليل منطقي لأصول الفكر العلمي...الخ.

٩-مقدمة في الفلسفة المعاصرة. العنوان الثانوي: دراسة تحليلية نقدية...الخ.

ومن خلال استقراءنا للتأليفات أعلاه يظهر لنا بشكل جلي الأثر الواضح الذي تركه فلاسفة التحليل والمنطق أمثال فريجة وقتجنشتين ورسل وكذلك يظهر أثر الفلسفة الوضعية المنطقية وخصوصاً كارناب هذا فضلاً عن فلاسفة اللغة أمثال بلومفيد وموريس وهلمسليف وديسوسير وغيرهم...الخ.

ويهدف ياسين في مشروعه الفلسفي مقنياً أثر الوضعية الى بناء وحدة العلوم، حيث يجعل هدف الفلسفة ((التوضيح المنطقي للأفكار، وان العمل الفلسفي يحتوي جوهرياً على توضيحات))^(١٧) وذلك يتم من خلال (تعريفات وتحديدات المعاني) وعنده ان الفلسفة تتحدد من حيث الطريقة والحقل والغاية، فـ((اما الطريقة فهي التحليل المنطقي، واما الحقل فهي لغات العلوم المختلفة، واما الغاية فهي توحيد هذه العلوم في معرفة علمية متجانسة))^(١٨). وقد سعى ياسين خليل الى ترسيخ هذه المسألة -أي مسألة وحدة العلوم- منذ بواكير تأليفاته مع مطلع الستينيات من القرن العشرين اذ نراه في تمهيدته لأحد بحوثه المهمة وهو (نظرية التعريف) الذي ظهر عام ١٩٦٣م يقول: ((في دراستنا الحاضرة لنظرية التعريف سنحاول ان نضع مخططاً عاماً علمياً وجديداً في التعريف... وتعتمد هذه الدراسة على البحث الذي نشرته -يقصد (منطق اللغة)^(١٩)- والذي يناقش طبيعة اللغة محاولاً وضع المعايير والمبادئ الأساسية. وعلى هذا الأساس ستكون نظرية التعريف خطوة ثانية في البحث نحو اقامة نظرية عامة في العلم. لأن العلم في اعتقادنا نظام مرتب مؤلف من أفكار محدودة، ومعرفة مبادئ قائمة على الأفكار، وهذه المبادئ لا تخرج عن كونها اما منطقية او طبيعية او اجتماعية))^(٢٠).

وإذا كان منطق اللغة يهتم بالتركييب اللفظية او المنطقية (Logical structures) والدلالة والمعنى، والفرد المتكلم، فان العلوم في الحقيقة تبعا لهذا التصنيف هي:-^(٢١).

- ١- اما شكلية كالرياضيات البحتة والمنطق الشكلي، لانها تهتم بالتركييب فقط دون الأخذ بنظر الاعتبار بما تدل عليه هذه التركييب من معنى او دلالة.
- ٢- او وصفية كالفيزياء والكيمياء، لانها تهتم بالتركييب وما تدل عليه من أشياء او دلالة.
- ٣- او اجتماعية كعلم الاجتماع وعلم النفس، حيث يدخل العنصر الذاتي او

النفس في الدراسة. وتهتم الدراسات الاجتماعية ببحث التراكيب وما تدل عليه الوضعية النفسية او الاجتماعية للفرد او للأفراد.
ان مشروع ياسين خليل في نظرية العلم كما وضع هو خطته يقع في ثلاثة أجزاء هي: نظرية المعرفة العلمية، ومنطق البحث العلمي، ووحدة العلم^(٢٢). وقد ظهر منها الأول والثاني ولم يظهر الأخير.

وكما هو في جعل المنطق اداة تحليل عند المناطقة المعاصرين ومنهم اصحاب الوضعية المنطقية نجد ياسين خليل يحذو حذوهم في الربط بين المنطق واللغة فعنده من مهام المنطق، تحليل اللغة والأنظمة الصورية ذات البناء اللغوي الرمزي^(٢٣)

ولصلة المنطق بلغة الحياة اليومية صلة مباشرة، لذا نجد ضرورة تحديد معاني الألفاظ وترتيب الاقوال والعبارات فنحصل على استنتاجات صحيحة فيمتنع في اللغة الغموض والتشوش والأخطاء^(٢٤).

ان الطريقة التي يستعين بها المنطق لتحقيق غاياته هي التحليل المنطقي من خلال^(٢٥).

أولاً: دراسة العلاقة بين الألفاظ وما تنطوي عليها من معاني ودلالات، ودراسة انواع العبارات وما تعبر عنه من معاني ودلالات كذلك، من أجل التوضيح في ابتغاء الدقة وزالة الغموض عن طريق استخدام اساليب منطقية مثل التعريف والشرح.

ثانياً: دراسة البنية (structure) التي تنطوي عليها اللغة وذلك عن طريق معرفة الروابط التي تربط بين الوحدات اللغوية المختلفة، سواء أكانت هذه الوحدات بسيطة مثل الالفاظ (الاسم، الفعل، الأداة) او مركبة مثل العبارات والقضايا المختلفة.

ثالثاً: اكتشاف القوانين المنطقية التي تتحكم في بناء الصيغ او التراكيب في اللغة، والطريقة التي تتحول فيها الصيغ من صور الى صور اخرى، وفي كل ذلك تبقى غاية التحليل واضحة في معرفة القوانين المنطقية للغة.

رابعاً: بناء لغة منطقية دقيقة يكون فيها لكل رمز فكرة واحدة فقط بحيث يتوفر في البناء الوضوح والدقة، ويكون للصيغ فيها علاقة بصيغ أخرى مرتبطة معها بروابط منطقية ومتلازمة منطقياً، بحيث تؤلف جميعها بنية اللغة بقوانينها وشروطها المنطقية.

لقد حق التحليل المنطقي في حقل الرياضيات الشيء الكبير، وكانت نتائجه مثمرة وذات فعالية كبيرة في الدراسات الفلسفية، فإذا كانت الفلسفات الميتافيزيقية عقلية أو حدسية تعتمد نتائجها على قدرة الفيلسوف في التأمل وصياغة العبارات المعقدة فإن التحليل المنطقي يقدم طريقة فلسفية وعلمية تعتمد على صياغة العبارات بوضوح وبساطة من دون تشييد أنظمة فلسفية جديدة^(٢٦).

والمنطق لا يعني جزء من علم اللغة، كما لا يعني أن الطريقة التي يحل بها المنطق اللغة هي الطريقة نفسها التي يستخدمها علم اللغة.

أن الغاية التي يستهدفها المنطق من تحليل اللغة تتحدد بما يأتي:^(٢٧)

- ١- بناء نظام أو لغة دقيقة خالية من اللبس والابهام تتوافر فيها الاستدلالية والبرهانية وتكون خالية من التناقض.
- ٢- اكتشاف القوانين المنطقية والقواعد الاستنتاجية التي تستخدمها العلوم وعلى رأسها العلم الرياضي والفيزياء النظرية.
- ٣- إعادة بناء النظريات العلمية في الرياضيات والفيزياء تبعاً لمقتضيات وشروط منطقية معينة.
- ٤- البحث في الأسس التي تقوم عليها النظريات العلمية وتحليل المبادئ والمفاهيم العلمية لاكتشاف الأصول الرئيسة التي تقوم عليها بعد إجراء النقد والتحليل لها.

لقد جعل فلاسفة التحليل مثل رسل وفتجنشتاين وفلاسفة الوضعية المنطقية من التحليل المنطقي للغة أساساً لإيجاد مناهج علمية في الفلسفة، وقد ساعد هذا الاتجاه ما حققه المنطق من إنجازات في حقل الرياضيات، وإسبين خليل

يتبنى هذا الاتجاه ويشيد بما أنجزه حيث يقول: ((إن طريقة التحليل المنطقي للغة هي المنهج العلمي الجديد في الفلسفة، حيث أثبتت جدارتها في القدرة على التمييز بين مفاهيم وقضايا الميتافيزيقا من جهة وإيجاد قواعد علمية تشمل الاستقراء والاستدلال من جهة أخرى، وما الدراسات التي قامت بها جماعة فينا وغيرها في هذا المجال إلا الدليل القاطع بأن طريقة التحليل المنطقي تقوم بتعزيز العلم ومشاركته في إنجازاته. ومن الإنجازات العلمية الرائعة للفلسفة العلمية هو ما قام به كارناب في كتاب (السناسك المنطقي للغة)، حيث أقام قاعدة منطقية للمنطق والرياضيات والفيزياء وبرهن على القضايا التي تخص هذه العلوم، فأصبحت الفلسفة عنده منطق العلوم^(٢٨)))

ثانياً: منطق اللغة:

كان ياسين خليل قد أولى حقل اللغة اهتماماً ملحوظاً في كثير مما أنجز من كتب وبحوث، وقد ظهر ذلك منذ تشكله الفلسفي المبكر، حيث أنجز في عام ١٩٦١م أطروحته للحصول على الدكتوراه من جامعة (مونسيرا) بألمانيا الغربية في مجال فلسفة اللغة وكان عنوانها (مبادئ لتحليل اللغة تركيباً) أما العنوان الثانوي لها فهو (تطبيقات التحليل اللغوي المنطقي - الوضعي).

لقد كان الدكتور ياسين خليل يهدف من وراء أطروحته للدكتوراه إلى خلق نظرية شاملة موجزة في مجال بناء الجملة، أي في صيغة تطبيق علم اللغة المنطقي الوضعي على مشاكل النحو اللغوية لغرض الحصول على مبادئ جديدة في البحث اللغوي، ولتكوين فائدة في التحليل المنطقي للغة، ويتم ذلك من خلال استخدام النظرية اللغوية الشكلية الحديثة، وكان هدفه أيضاً أن تأتي البحوث في بناء الجملة - ضمن علم المنطق، وعلم اللغة معاً^(٢٩).

ويظهر من خلال أطروحة الدكتور خليل تأثره الواضح بفلاسفة المنطق على وجه العموم، وأصحاب الوضعية المنطقية على وجه الخصوص، أمثال (شارلس موريس)، و(رودلف كارناب)^(٣٠).

بعد أن أكمل دراسة الدكتوراه في سنة ١٩٦١م قدّم بحثاً بعنوان

(السيموطيقا كأساس للدراسات اللغوية) وعدّ بحثه هذا تطويراً لنظريته في أطروحة الدكتوراه^(٣١).

وعند رجوعه الى بلده العراق نجد أول بحث ظهر له هو بحثه المهم بعنوان (منطق اللغة-نظرية عامة في التحليل اللغوي) (١٩٦٢م)، وبمجرد القاء نظرة على محتوى أطروحته للدكتوراه وبحثه (منطق اللغة)، يظهر لنا تأثيره الواضح بأصحاب الوضعية المنطقية، ونظرياتهم في فلسفة اللغة ودراساتها، وكذلك يظهر توظيفه لنظريات فلاسفة اللغة الغربيين المعاصرين الذين شكّلوا الأساس للنظريات اللغوية التي ظهرت بعد منتصف القرن العشرين أمثال البنيوية والتفكيكية والتأويلية وغيرها، وهنا يمكن ان تسجل ريادة للدكتور ياسين خليل في هذا المجال، هذا اذا ما عرفنا ان نضوج الدراسات في مجال البنيوية وما تلاها من اتجاهات عرفت مع مطالع سنوات الستينيات من القرن العشرين وما تلاها خصوصاً في فرنسا في حين كان ياسين خليل قليل التعامل مع نصوص (بلومفيد، وديسوسير، وهلمسليف، وبيرس، وموريس، وكارناب، ورشارد وودن، وباب، وتوريسكوي الذين يشكلون بحق مرجعية مهمة في الدراسات اللغوية المعاصرة، والتي لم يعرف اهميتها في الفكر الفلسفي العربي المعاصر الا في وقت متأخر من السبعينيات والثمانينيات حيث ترجمت بعض الدراسات غير البنيوية وكذلك ظهر مؤلف ديسوسير (مبادئ علم اللغة العام) مترجم الى العربية في الثمانينيات والذي يعدّ المرجع الأساسي في الدراسات الانسانية والسيمائية في الغرب والشرق.

عن أطروحته للدكتوراه يقول ياسين خليل: ((استخدمت الطريقة المنطقية في اشتقاق الافكار، ونظرية الفئات المنطقية، ونظرية السنناكس في بناء المبادئ العامة الرئيسة في تحليل اللغات))^(٣٢).

كما انه قام في رسالته بتطبيق الطريقة التعريفية باستخدام سلسلة متتابعة متلازمة من التعريفات، وذلك باختياره بعض الافكار الاولى في المعرفة، والتي لا يمكن تجزئتها لتكون القاعدة الاساسية في عملية التعريف^(٣٣). أي

انه استخدم التحليل للوصول الى اشياء وافكار غير معرفة مستخدماً إياها في عملية التعريف، وهنا يتضح تأثيره الواضح بما جاء به الوضعيون المناطق في هذا الشأن وخصوصاً كارناب^(٣٤).

وفي أطروحة الدكتوراه اتخذ ياسين خليل طريقة التحليل المنطقي وطبق نظرية المجموعات على اللغة حيث طرح فيها (سبعين) تعريفاً شكلياً ومسلمتين ثم تناول بعد ذلك هذه التعريفات ليبين انها عبارة عن شبكة من العلاقات بين أوليات اللغة، سواء أكانت هذه الاوليات صوتية (حروف) او مقطعية او كلمات لأن البناء يبدأ بالمقاطع لتكوين الكلمات ثم بهما معاً لتكوين العبارات ثم تكوين القضايا فالجمل^(٣٥).

يذهب ياسين خليل الى ان اللغة بمعناها المؤلف هي: مجموعة أقوال (متتابعات محدودة) صوتية في حالة الكلام، او كتابية في حالة الكتابة، تخضع في ترتيب العلامات لقواعد صوتية وصرفية ونحوية معينة، تسعى الى تحقيق النقل الفكري والعاطفي بين الناس، فهي أداة للفكر والتفكير، لا يمكن الاستغناء عنها^(٣٦).

يتضمن هذا التعريف بعد التحليل ما يأتي: (٣٧).

أ- ان اللغة مجموعة أقوال او متتابعات محدودة تتألف من علامات في ترتيب خطي.

ب- يخضع ترتيب العلامات في الاقوال، وعلامات الاقوال بعضها ببعض لقواعد معينة، صوتية وصرفية ونحوية.

ت- ان لغة الحياة اليومية ضرورية للتفاهم بين الافراد في المجتمع، وان المتتابعات الصوتية او الكتابية تؤدي غاية او هدفاً معيناً، فالاصوات التي يكونها الانسان بواسطة أجهزته الصوتية عند حديثه ليست مجرد اصوات اعتباطية، كما ان ترتيبها لا يمكن ان يكون كيفما اتفق بل لا بد من توفر خصائص صوتية معينة، وتوفر قواعد لغوية ثابتة تميز بين سيل الاصوات الذي لا يخضع لقاعدة ولا يؤدي غرض النقل الفكري والعاطفي، وبين سيل الاصوات الذي يخضع لقاعدة ويؤدي الغرض المطلوب.

وينطبق الشرط نفسه على المتتابعات المكتوبة بعدها ترابطاً محدوداً من علامات مدونة.

ومن ناحية أخرى فإن للغة اضافة الى ما تقدم غاية هي تحقيق التفاهم بين المتحدثين والناطقين بها، ولا يتم ذلك الا اذا ارتبطت بالاقوال معانٍ او دلالات، ولا يمكن استحداث معانٍ جديدة كيفما اتفق وربطها بالاقوال، اذ لا بد من التقيد بقواعد المعنى، واستعمالات الالفاظ في ظروف لغوية مختلفة تشترط اللغات العلمية مع لغة الحياة اليومية في طريقة البناء والقواعد التي تقرر فيما اذا كانت متواليّة ما منتمة الى اللغة أم لا. ففي اللغة نَمِيز اِبجدية معينة، و اقوال او متتابعات تتألف من علامات وقواعد تضبط عملية البناء لمختلف المتتابعات وتحويلها الى متتابعات أخرى^(٣٧).

وتختلف اللغات العلمية عن لغة الحياة اليومية في الغرض الذي تؤدسه فنحن نتوخى من استعمال لغة الحياة اليومية تحقيق وظائف اجتماعية عن طريق توصيل ما نريده الى الآخرين وما نسعى الى تطينه او انجازه، بينما نتوخى من استعمال اللغة العلمية التعبير الدقيق عن نتائج او اجراءات علمية والوصول الى رسم صورة علمية دقيقة الموضوع قيد البحث والدرس.

واما اللغة بمعناها الواسع فهي: مجموعة أقوال (متتابعات محدودة) مؤلفة من علامات تترابط بعضها ببعض على وفق قواعد بنائية معينة، بحيث تؤلف هذه الاقوال نظاماً مترابط الاجزاء لتحقيق غاية معينة^(٣٨).

يختلف هذا التعريف عن تعريف لغة الحياة اليومية لأنه يشمل جميع انواع اللغات وضمنها لغة الحياة اليومية وهو يؤكد بصورة خاصة الجانب البنائي للغة.

يتضمن هذا التعريف بعد التحليل على ما يأتي^(٣٩).

أ- اللغة نظام يتألف من اقوال وهذه الاقوال تتألف بدورها من علامات مترابطة.

ب- تخضع الاقوال لقواعد معينة، بحيث يمكن التمييز بين المتتابعات

صحيحة البناء والمتتابعات غير صحيحة البناء، يقصد بصحيحة البناء تلك التي جرى بناؤها على وفق قواعد بنائية معروفة، في حين ان غيرها لا تبني وفق القواعد البنائية.

ت- اللغة غاية، فهي بالنسبة للغة الحياة اليومية متحققة في النقل الفكري ووصف الاشياء او التعبير عنها، وهي غاية تتحقق في البحث العلمي النظري والتطبيقي بالنسبة للغة العلمية، وهي غاية تتحقق كذلك في ايصال المعلومات والتفاهم بالنسبة للغات المستخدمة في المراسلات اللاسلكية في التجربة وغيرها.

وبناءً على ما تقدم تكون اللغة مؤلفة من علامات بسيطة هي اوليات ضرورية تتكون منها المتتابعات والصيغ، وتختلف اللغات بعضها عن البعض من خلال هذه الاوليات.

بعد الدكتور ياسين خليل مسألة اسبقية اللغة على الفكر أو اسبقية الفكر على اللغة من المسائل العقيمة التي انشغل بها الفكر الفلسفي كما انه يستبعد ان تكون اللغة موضوعاً للتأمل الميتافيزيقي واللاهوتي.

كما انه يرى ان المناقشات العديدة حول هذه المسألة قد أدت الى القول بوجود علاقة وظيفية متبادلة بينهما.

يقصد الدكتور ياسين خليل بالجانب الوظيفي في اللغة هو ((قدرتها على النقل الفكري بين المتحدثين))^(٤٠)، فهي مجموعة من الرموز والاشارات غايتها النقل الفكري والعاطفي بين الافراد، ويركز الدكتور ياسين مناقشته لهذه الغاية أي مهمة النقل الفكري التي تقوم بها اللغة، حيث يرى ان اللغة قد تطوّر تاريخياً من مجموعة اشارات وحركات الى اصوات يستعان بها في التعبير، والصوت هو التعبير المادي او الوظيفي للأفكار والتصورات، لذا تكون مسألة العلاقة بين المعرفة واللغة وظيفية، لان الافكار والتصورات تعبر عن الجانب الفكري بينما تمثل اللغة الجانب المادي^(٤١).

يقول الدكتور ياسين خليل: ((ان اللغة تمثل الجانب الآخر من المعرفة وانها بذاتها معرفة))^(٤٢) كما انها على علاقة بالمعرفة من خلال:-

أولاً: الشروط والمعايير التي تخضع لها المعرفة وترتبط بمسلماتها.

ثانياً: ان اللغة مثلها مثل مواضع المعرفة الاخرى حيث تكون موضوع دراسة وتطور مستمرين.

ففي الوقت الذي تحمل فيه اللغة جوانب فكرية فانها تحتوي على قواعد وأصول نحوية وصوتية ومنطقية تكون موضع دراسة فمن حيث ان اللغة معرفة ولها علاقة بالشروط والمعايير التي تخضع لها المعرفة بحيث تكون مسلمات المعرفة هي مسلمات اللغة ويمكن رصد علاقة اللغة بمسلمات المعرفة من الزوايا الآتية:-

١-علاقة اللغة بالعالم الخارجي.

٢-علاقة اللغة بالعالم الخارجي والمعرفة السابقة.

٣-حدود اللغة والمعرفة.

٤-توسيع حدود المعرفة.

٥-مستويات اللغة.

ويرى الدكتور ياسين خليل ان المسلمة الأولى تناقش الحقيقة البسيطة المتعلقة بوجود عالم ما خارج عن الذات الانسانية اما المسلمة الثانية تشير الى ادراك هذا العالم الخارجي والتعبير عنه من خلال اللغة، وهذا يعني ان اللغة تحوي ثلاث عوامل هي: عامل الرموز، عامل الافكار، عامل الاشياء والوقائع، بحيث ترتبط الرموز والافكار بعلاقات الزام ضروري متبادل، في حين ان علاقة الرموز بالاشياء ليست ضرورية او الزامية. لذلك يرى الدكتور ياسين خليل مثلاً باننا لا نجد ضرورة لحضور الاشياء التي نتحدث عنها لأن الفكر تقوم مقام الاشياء. ولقد اعتقد فجنشتين ان بين اللغة والعالم الخارجي علاقة تماثل او علاقة واحد بواحد، لأنه نظر الى العالم من خلال لغة منطقية دقيقة تتكيف فيها الوقائع حسب صور القضايا وروابط الاسماء.

ويرى الدكتور ياسين خليل عدم وجود تماثل بين اللغة والعالم الخارجي، لان بناء القضايا البسيطة لا يتم بطريقة تصويرية، بل تعمل المعرفة على تكيفها لان مشاهدة واقعة او حادثة يتحول اولا الى ادراك قبل ان تتحول

الواقعة الى صورة قضية^(٤٧). وبما ان الانسان يتدخل في عملية التكيف لذلك لا توجد صورة واحدة للواقعة بل عدة صور مختلفة وتدخل المعرفة كعنصر مؤثر في تكيف وصياغة القضايا للتعبير عن الوقائع. كما ان هناك علاقة بين حدود اللغة وتوسيعها حيث ربطت هذه المسلمة المعرفة بالقدرات الحسية والعقلين للانسان وبذلك ربطت اللغة بالعوامل المؤثرة في المعرفة، حيث ان توسيع مدارك الانسان يؤدي الى محاولة توسيع حدود اللغة ذاتها لمعرفة مكوناتها وبالتالي اعتماد المنطق كأساس في التحليل وتوسيع المعرفة وبناء اللغات التي تنسجم مع تطورها، كما ان للمنطق دوره المهم في دراسة وتمييز مستويات اللغة حيث يبين درجة تجريد الافكار والقضايا المستخدمة فيها، وبالتالي ربط هذه المستويات بعلاقات منطقية لتؤلف بأجمعها المعرفة العلمية^(٤٨).

كما ان الدكتور ياسين خليل يذهب في موضع آخر الى تعريف اللغة مبتغياً من ذلك الكشف عن المجالات المعرفية التي تنصرف اليها اللغة فهي عنده ((نظام من رموز تترابط بعضها ببعض تبعاً لقواعد معينة، غايتها اداء وظيفة معينة))^(٤٩)، وهنا تتميز اللغة ببعدين هما^(٤٩).

١-البعد التركيبي او البنية الصورية للغة، حيث تشكل اللغة نظاماً يتألف من رموز تترابط تبعاً لقواعد معينة دون مراعاة لما تنطوي عليه من دلالات او معان.

٢-بعد المعنى والدلالة للغة، حيث تشكل اللغة نظاماً يتألف من رموز تشير الى معان ودلالات.

مما سبق يظهر ان اللغة تتضمن ما يأتي^(٤٧).

١-رموز: متواليات محدودة تتألف من رموز.

٢-أفكار (معان): معاني تتحدد بالطريقة التي ترتبط بها الرموز، معاني تتحدد بكونها ذات علاقة بالاشياء والحوادث والوقائع.

٣-الاشياء (الدلالات): وهي الوقائع والحوادث والحالات التي تشير اليها الرموز خارج حدود اللغة.

وبناءً على ذلك ان دراسة اللغة سوف تزودنا بمعرفة جديدة وان تحليلها على أساس متواليات مكونة من رموز سوف يولد فينا أفكاراً تختلف عن الافكار التي تولدها الاشياء والوقائع في العالم الخارجي وهنا يميز ياسين خليل بين^(٤٨).

الافكار التي لها علاقة بالعالم الخارجي.
والافكار التي لها علاقة باللغة .

وتبعاً لذلك يكون المعنى في نظرية ياسين خليل اللغوية^(٤٩).

-معنى صوري (Formal meaning) وهو المعنى الذي يرتبط بأشكال صيغ اللغة وترتيب الرموز فيها.

-معنى واقعي (Factual meaning) وهو المعنى الذي يرتبط بالاشياء والوقائع والحوادث والحالات.

وعلى اساس تقسيم اللغة الى مستويات مكونة من رموز وأفكار وما تشير اليه من معاني وأشياء مرتبطة بدلالات , يكون تقييم وتحليل اللغة الى المجالات الآتية^(٥٠).

١-المجال الصوري: ويشتمل على المتواليات والصيغ والأشكال شريطة ان يكون للمتواليات والصيغ وغيرها من معاني صورية، والا تحولت الى مجرد ترتيب من رموز لا معنى لها.

٢-المجال المعنوي: ويشتمل على المتواليات والصيغ والأشكال شريطة ان يكون لهذه العناصر معاني واقعية والا تحولت الى مجرد ترتيب من رموز غير مفهومة.

٣-المجال الدلالي: ويشتمل على المتواليات من قضايا وعبارات وأسماء وغيرها، شريطة ان يكون لهذه العناصر ما تشير اليه من اشياء وحالات وحوادث ووقائع في العالم الخارجي والا تحولت الى متواليات مجردة لا معنى لها على الاطلاق.

مما سبق يتضح ان هذه المجالات تبنى على اربعة عناصر اساسية هي^(٥١)

١-المتواليات التي تتألف من رموز وعلاقات او روابط.

٢-المعنى الصوري: وهو الفكرة التي ترتبط بالضرورة بالمتواليات في

حال كون المتواليات صحيحة البناء, لأن المعنى الصوري هو ما تعبّر عنه المتواليات عن طريق ترتيب الرموز.

٣-المعنى الواقعي: وهو الفكر او الافكار التي تكون عند الانسان من خلال صلته بالعالم الخارجي.

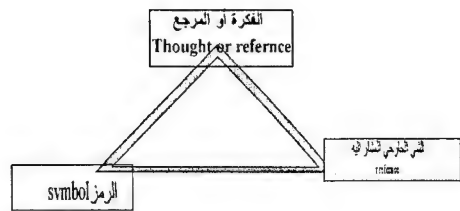
٤-الدلالات: وهي الاشياء والوقائع والحوادث وغيرها التي تشير اليها الرموز في المتواليات او المتواليات نفسها.

ومن خلال ربط هذه العناصر مع بعضها على هيئة احتمالات نحصل على مجالات أكثر.

وهكذا نرى ان الدكتور ياسين خليل يحاول ان يبني نظرية لغوية من خلال دراسة وتحليل اللغة بابعادها المختلفة ليجد لها تطبيقات في مجالات متعددة وفي مختلف العلوم, وهذا ما سوف نلمسه بوضوح في نظريته السيميائية (السمنوطيقا).

ثالثاً:- السيميوطيقا كأساس للدراسات اللغوية

لقد كان (اوجدن وريتشارد) في كتابهما المشهور (The meaning of meaning) اوضحا ما يسمى بـ(النظرية الاشارية) والتي مفادها بأننا عندما نستمع الى ما يقوله شخص ما فإن الرموز تؤثر فينا بشكل تجعلنا نقوم بعمل ما ونتخذ موقفاً يشبه قليلاً او كثيراً موقفاً المتحدث, وقد بين (اوجدن وريتشارد) نظريتهما من خلال المثلث الآتي:-



وقد حللنا هذه العملية بالشكل الآتي:-

١- أن بين الفكر والرمز علاقة سببية . وقد تكون هذه العلاقة مباشرة في حالة تفكيرنا بشيء قائم نراه , أو غير مباشرة في حالة تفكيرنا بشيء لا ندركه مباشرة.

٢- أن بين الفكر وما يشير اليه علاقة كذلك , وذلك لأن ما يرمز اليه الرمز , فالرمز يثير فينا فكرة ما مثلاً . وتدل هذه الفكرة بدورها على شيء .

٣- أن بين الرمز وما يشير اليه من دلالة علاقة مباشرة , حيث يقوم الرمز مقام الشيء .

فالرسم اعلاه يمثل ثلاثة عناصر للمعنى على شكل مثلث . يكون الفكر رأسه وعلى جانبيه يكون الرمز والشيء . فتظهر العلاقات سببية بين الفكر والرمز وبين الفكر والشيء , بينما هي علاقة مباشرة بين الرمز والشيء^(٥٢)

وقد انصب اهتمام المناطقة على دراسة الرموز وما تنطوي عليه من علاقات بعضها ببعض دون الاهتمام الى ما تدل عليه وان بعضهم اهتم بالدلالة كـ (فريجة) الذي وضع نظرية في المعنى والدلالة , اما (كارناب) فقد بدأ اهتمامه في كتابه (البناء المنطقي للغة) منصّباً على دراسة البنية اللفظية , دون الاعتبار للدلالة ثم لم يلبث ان استكمل مشروعه الفلسفي بدراسة الابعاد الاخرى للغة تحت تأثير (تارسكي) و (موريتس) . فالتجريبية العلمية وخصوصاً من خلال (كارناب) انتهت الى نظرية شاملة عن العلامات (Signs).

واصبح العلم الذي يهتم بهذا الجانب هو السيميوطيقا (Semiotics) أي علم العلامات الذي اصبح كأساس لجميع الدراسات اللغوية والفلسفية^(٥٣).

تعرف معاجم المصطلحات اللغوية ان علم الرموز او العلامات (Semiotics) على انه الدراسة العلمية للدروس اللغوية وغير اللغوية , بعدّها ادوات اتصال . ويعرفه (دي سوسير) بأنه العلم الذي يدرس الرموز بصفة عامة , ويعدّ علم اللغة احد فروعه وهو يضم كثيراً من فروع علم اللغة

وبخاصة الدلالة والنحو والأسلوب , كما انه يعدّ من الناحية الدلالية اعم من علم الدلالة لأن الأخير يهتم بالرموز اللغوية فقط , أما الاول فيهتم بالعلامات والرموز , لغوية كانت ام غير لغوية^(٥٤).

هذا ما يفهم من السيميوطيقا بشكل عام اما على وجه الخصوص , فيمكن تعريف السيميوطيقا او علم العلامات وهو تعريف الدكتور ياسين خليل : بأنها علم دراسة اللغة من جميع نواحيها التكوينية ووضع هذه الدراسة على هيئة نظرية عامة ممكنة التطبيق على اللغات جميعها مهما اختلفت خصائصها واصولها^(٥٥).

وقد كان لريادة (تشارلس موريس) في تأسيس علم السيميوطيقا من خلال كتابه (اسس نظرية العلامات) الذي عدّ فيه السيميوطيقا بمثابة اداة او آلة (Organon) للعلوم^(٥٦) . وهو بذلك يريد ان يحقق ما كان يصبو اليه فلاسفة الوضعية المنطقية في وحدة العلم , وقد عالج في كتابه (اسس نظرية العلامات) الانظمة اللغوية والمنطقية على اساس ما حققه المنطق الرياضي , وقد وضع ابعاده للسيميوطيقا هي (السنطاكس والسيمانطيقا والبراجماتيقا , وقد درس (موريس) امكانية تطبيق السيميوطيقا في النواحي المختلفة)^(٥٧).

وهنا نلاحظ ان الدكتور ياسين خليل يأخذ بمنجز (موريس) و (كارناب) في السيميوطيقا ويحدو حذوهم لغرض تطبيقها في مجالات متعددة من اجل بناء نظرية لغوية - معرفية , تكون اساساً لوحدة العلوم .

فدراسة اللغة من نواحيها التكوينية عند الدكتور ياسين خليل كما ذهب في تعريفه للسيميوطيقا تعني عنده ان السيميوطيقا تحتوي على بعض المبادئ التحليلية التي تستخدم لدراسة لغة الموضوع للكشف عن اصولها العامة لتكون هذه الاصول فيما بعد قاعدة للدراسات اللغوية تشتق منها القوانين والقواعد التي تتميز ببعض الخصائص فهي لا تدرس كل من السنطاكس او السيمانطيقا او البراجماتيقا على انفراد بل تحاول وضع اسس عامة لهذه العلوم أي تدرس اللغة ككل غير مجزء ومعرفة الصفات والمبادئ التكوينية للكل ومدى قيمتها البنائية^(٥٨).

ويذهب الدكتور ياسين خليل الى تحديد المفاهيم الاساسية في بناء نظريته

اللغوية على وفق ما يأتي:-

أ- أن نبني نظاماً عاماً للغة يبين ويضم المبادئ الأساسية للغة كوسيلة للتعبير.

ب- أن نجزم اللغة الى عواملها الرئيسية بحيث تضع لكل عامل نظاماً له القدرة على وصف الصفات المتعلقة به. اما هذه الانظمة فتهم بالعوامل الآتية:-

١- التركيب اللغوي.

٢- المعنى والدلالة.

٣- الفرد المتكلم وصلته باللغة.

وهذا يعني ان الانظمة هذه ثلاث هي السنتاكس والسيماطيقا البراجماتيقا.

اما تحديد معاني ومفاهيم هذه الانظمة اللغوية فيتم على النحو الآتي^(١٠)

ان عبارة (السنتاكس) تعني النظام الصوري او الشكلي الذي يهتم بدراسة جميع العناصر والعلاقات المكونة للغة.

واللغة هي نظام من الاصوات ينطقه الفرد بوساطة أعضائه الصوتية لكي ينقل للأفراد الآخرين أفكاره وعواطفه وأحاسيسه، فاذا جردنا من اللغة العامل الصوتي والدلالي، وركزنا اهتمامنا على علاقة الوحدات اللغوية فيما بينها، فإننا نقوم تبعاً لذلك بدراسة سنتاكسية للغة. فالسنتاكس اذن هو (دراسة للوحدات اللغوية بعلاقتها مع وحدات لغوية اخرى من غير ان نعتبر دلالاتها).

اما السيمانطيقا فهي نظام مؤلف من مبادئ تختص بدراسة العبارات اللغوية فيما بينها، لذلك نقوم تبعاً لذلك بدراسة السنتاكس للغة. بتجريد اللغة من العامل الصوتي وركزنا اهتمامنا على العبارات والمعاني المقترنة بها، فالسيمانطيقا اذن هي: (دراسة اللغة من وجهة نظر معانيها).

كما يتم تعريف البراجماتيقا بأنها نظام يتألف من مبادئ تهتم بدراسة علاقة الفرد المتكلم باللغة من حيث الاصوات ودلالاتها في وضعيات لغوية واجتماعية مختلفة. ويفهم من تعريف البراجماتيقا هذا انها تهتم بالتحليل

الفيزيولوجي للعمليات التي تحدث في أعضاء الصوت والجهاز العصبي مع فعاليات المتكلم، كما تبحث التحليل النفسي للعلاقات بين سلوك المتكلم والسلوك الآخر، وكذلك تهتم بدراسة الوضعيات الاجتماعية للأفراد عند استعمالهم اللغوي واختلاف الغايات الكلامية في مجتمعات مختلفة وغير ذلك.

فاذا ما تم تطبيق علم السيميوطيقا على اللغة فإن ذلك يتم على اساس خصائص اللغة التي يمكن تحديدها بما يأتي:-^(١١)

أ- الخصائص التركيبية التي تتميز بأنها شكلية او صورية. تؤلف هذه الخصائص التركيب العام للغة، كما ان الوحدات الشكلية للغة سواء أكانت بسيطة او مركبة حاصلة على معنى او بدونها ما هي الا هيئات او أشكال، وقد تكون هذه الاشكال بسيطة لا يمكن تجزئتها الى اشكال ابسط منها، وفي هذه الحالة ندعو مثل هذه الاشكال بأولييات التركيب اللغوي. أما العبارات اللغوية فيمكن عدها مجرد متواليات تتألف من وحدات شكلية مرتبطة بعضها ببعض بعلاقات معينة.

ب- الخصائص السيمانطيقية التي ترتبط بمعاني او دلالات الوحدات اللغوية، وبعبارة اخرى: ان هذه الخصائص تمثل لنا طبيعة اللغة من حيث الدلالة والمعنى، باعتبار اللغة اداة للتفاهم والتبادل الفكري والعاطفي.

ت- الخصائص البراجماتيقية التي ننظر لها من زاويتين هما:

١- عندما تكون الخصائص مادية او طبيعية او فيزيولوجية، حيث يكون هدفنا بحث هذه الخصائص مستعنيين بعلم الاصوات.

٢- عندما تكون الخصائص نفسية او اجتماعية، أي في حالة كون الوحدات اللغوية تدل على معاني ترتبط بسلوك المتكلم ووضعياته الاجتماعية. يجب ان ندرس في هذه الحالة معاني الكلمات تبعاً لوضعيات الفرد النفسية والاجتماعية.

تتميز هذه الخصائص بأنها تعتمد على الفرد المتكلم، حيث نلاحظ

الخصائص المادية والفيزيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية، لأن معاني الكلمات قد تتغير أثناء تغير الوضعية الاجتماعية والنفسية للفرد المتكلم.

ان وحدات السيميوطيقا علامات (Signs) يحتمل ان تفسر على اساس السنطاكس والسيمانطيقا والبراجماتيقا فهي مجرد ذرات (Atoms) في بناء نظرية السنطاكس، بينما هي وحدت دلالية او دالات (Semantemes) في بناء نظرية السيمانطيقا. اما في البراجماتيقا فانها تفسر على أساس انها وحدات كلامية (pragmemes) ويجدد د. ياسين خليل تعريف العلامة على انها: وحدة مهيئة لتفسيرها شكلياً صورياً ودلالياً وكلامياً، كما ان لها القدرة على الدخول في علاقات مع علامات أخرى مكونة بذلك وحدات أكثر تعقيداً^(١٣).

ومن خلال التعريف السابق يمكن بناء متواليات تتألف من علامات يتم تسميتها في متوالية علامات والتي يمكن تعريفها بما يأتي:-^(١٣).

متوالية العلامات: هي تتابع محدود من علامات تربطها بعلامات أخرى علاقات معينة مكونة بذلك صيغاً مختلفة.

اما المبادئ التي يضعها الدكتور ياسين خليل للسيميوطيقا، فهي بمثابة نظام متكامل لعلم العلامات، يجعلنا على معرفة بالخصائص التركيبية البنائية العامة للغة، وهذه المبادئ هي^(١٤).

مبدأ (١): تتألف كل لغة من علامات لها الخصائص الآتية:-
أ- انها وحدات منطوقة.

ب- انها وحدات بناء الكلام والعبارات.

ت- انها تشير الى قيم معنوية أو دلالية، كما ان لها القابلية على تغيير معاني العبارات في حالة استبدالها بوحدات أخرى.

ث- انها وسائل للتعبير والنقل الفكري والعاطفي.

مبدأ (٢): تقوم العلامات بمساعدة علاقات معينة ببناء متواليات محدودة، بحيث يكون لكل علاقة منها وضع معين ووظيفة ثابتة. كما يجب ان تكون العلامات والعلاقات تركيبية، لان تركيب اللغة يسبق جميع الخصائص الأخرى من حيث الاهمية.

مبدأ (٣): تجتمع العلامات مؤلفة فئات تبعاً لمميزات أو صفات معينة تختلف باختلاف العلم الذي يود تفسيرها، فهي مميزات أو صفات صورية في السنطاكس ومعنوية أو دلالية في السيمانطيقا وكلامية في البراجماتيقا.
مبدأ (٤): ان انتماء العلامات الى فئة لا يتم الا اذا كانت هذه العلامات حاصلة على الصفات الاساسية للفئة.

مبدأ (٥): تكون العلامات متشابهة مع بعضها، عندما تكون أفراد أو أعضاء لفئة واحدة معينة، ولكنها تكون مختلفة، عندما لا تكون أعضاء لفئة واحدة.

مبدأ (٦): ان استعاضة العلامات بأخرى لا يتم الا اذا كانت تنتمي الى فئة واحدة معينة أو اذا بقيت المتواليات (العبارات مثلاً) محتفة بخواصها النحوية بعد الاستعاضة.

ثم يأتي الدكتور ياسين خليل لاستكمال نظريته السيميوطيقية بالبحث في مجالاتها السنطاكسية والسيمانطيقية والبراجماتيقية، مبتدئاً بالسنطاكس كنظرية للأشكال اللغوية مبنياً السنطاكس، باعتباره علم يهتم بدراسة جميع الخصائص الصورية أو الشكلية للغات التي تظهر في العبارات والفئات والمقولات والعلاقات اللغوية، ويهتم أولاً بالصفات أو الخصائص اللغوية الآتية^(١٥).

١- ترتيب الوحدات السنطاكسية أو الصورية.

٢- تكوين المقولات والفئات الخاصة بالوحدات.

اما المعايير البنائية للسنطاكس فهي^(١٦).

أ- معيار الترتيب الصوري.

ب- معيار بناء الفئات الصوري.

ت- معيار الاستعاضة الصوري.

ث- معيار القبول الصوري.

هذا وان المبادئ التي تؤدي عملها في الدراسات التركيبية للغة فانها تؤلف مع بعضها نظاماً صورياً له الخصائص التي تحددها المبادئ، كما يمكن

تفسير هذه المبادئ تبعاً للغة التي يعينها للدرس والتمحيص.

ويجمل الدكتور ياسين خليل هذه المبادئ في أربعة مجاميع تظهر فيها الخصائص الصورية مجتمعة وهذه المبادئ هي^(١٧).

أ- مبادئ الارتباط التي تهتم بالخصائص الأساسية للترتيب.

ب- مبادئ نظرية الفئات التي تركز اهتمامها على تصنيف الأشكال.

ت- مبادئ نظرية العلاقات التي تدرس علاقات الفئات.

ث- مبادئ النظرية النحوية التي تتخذ من الخصائص النحوية للغات وإمكانية الاستعاضة ضمن حدود معينة موضوعاً لها.

وكما يبدو واضحاً أن هذه المبادئ تتأسس على منجزات المنطق الرياضي الحديث في مجال نرية الفئات والعلاقات وغيرها.

أما الحقل الآخر من النظرية السيموطيقية عند الدكتور خليل فهو يتعلق بمجال السيمانطيقا وتختلف السيمانطيقا عن السنتاكس في ناحية واحدة، فهي تأخذ بدراسة الأشكال والعلاقات والتعابير لأنها تستلزم هذه الدراسة السنتاكسية للغة، ولكن السيمانطيقا تبحث إلى جانب ذلك دلالة العبارات والأشكال وما تعنيه^(١٨).

ويقترّب مفهوم السيمانطيقا من مفهوم الدراسات اللغوية والمنطقية مع اختلاف ظاهر في بناء نظرية عامة لبحث خصائص الدلالة والمعنى للغات، وهذا يعني أن أهميتها للدراسات اللغوية تركز على بحث اللغات، وذلك باعطاء نماذج لغوية للمبادئ العامة للنظرية بغية تحقيقها. لذلك يميز الدكتور ياسين خليل كما في السنتاكس بين السيمانطيقا الصورية التي تتألف من مبادئ عامة وتعريف وبين السيمانطيقا الوصفية التي تتصل باللغات مباشرة وباللغة المدروسة خاصة^(١٩).

والسيمانطيقا، باعتبارها علم دراسة الخصائص الدلالية والمعنوية للغات، تركز اهتمامها على دراسة الخصائص الآتية المقترنة بالسنتاكس أيضاً^(٢٠).

١- ترتيب الوحدات السيمانطيقية.

٢- تركيب فئات هذه الوحدات.

أما المعايير التي تخضع لها هذه الخصائص في عند الدكتور ياسين خليل تتحدد بما يلي^(٢١).

أ- معيار الترتيب السيمانطيقية.

ب- معيار بناء الفئات السيمانطيقية.

ت- معيار الترادف السيمانطيقية.

ث- معيار القبول السيمانطيقية.

تؤلف المعايير السيمانطيقية المذكورة الأساس في الدراسات النظرية السيمانطيقية، لأن تحليلها إلى مبادئ عامة يشكل لنا نظاماً نظرياً لدراسة اللغة على أساس المعنى والدلالة. وهذا يعني أن النظام النظري في السيمانطيقا يقدم لنا المبادئ التي نستعملها في تحليل اللغة وإقرانها بنماذج لغوية وصفية من اللغة المدروسة.

ونقع المبادئ العامة في أربع مجموعات كما هو الحال في المبادئ العامة للسنتاكس، وتعبّر هذه المبادئ عن الخصائص السيمانطيقية العامة التي تتوفر في جميع اللغات. والمجموعات الأربع هي:-^(٢٢).

أ- مبادئ الارتباط السيمانطيقية.

ب- مبادئ نظرية الفئات السيمانطيقية.

ت- مبادئ نظرية العلاقات السيمانطيقية.

ث- مبادئ الاستعاضة السيمانطيقية.

وهنا كما هو الحال مع السنتاكس نجد أن الدكتور ياسين خليل يوظف المنطق الرياضي الحديث في تأسيس نظرية سيمانطيقية تأخذ بنظرية العلاقات والفئات إلى جانب المفهوم والماصدق، أي المعنى والدلالة... الخ.

ولكي تكتمل النظرية السيموطيقية عند الدكتور خليل نجده يؤسس لنظرية في البراجماتيقا جاعلاً إياها بعداً ثالثاً للسيموطيقا مستفيداً في هذا المجال بما قدمه (موريس) و(كارناب) و(مارتن)^(٢٣).

يحدّد الدكتور ياسين خليل مجال بحث البراجماتيقا بأنها تبحث في علاقة الفرد بالعبارات اللغوية التي يستعملها ضمن مجموعة معينة من الناس أو ضمن أفراد معينين وهذا يعني أن هذه الدراسة تعتمد على ملاحظة المظاهر الاجتماعية والنفسية والبيولوجية للمتكلمين عند استعمالهم العبارات اللغوية، كما أن هذه العبارات ما هي إلا نتاج حضاري معين فلا بد أن تتأثر كذلك بظروف المتكلمين. وإذا استعمل أحد الأفراد اللغة ضمن مجموعة معينة فيمكن تمييز المظاهر الآتية^(٧٤).

أ- لا بد أن يوجد متكلم ومستمع على الأقل.

ب- المعاني والأشياء والمفاهيم التي عنها المتكلم.

ت- مادة العبارات من حيث أنها مؤلفة من أصوات وأشكال الوحدات اللغوية.

فالبراجماتيقا هي علم الأقوال والكلام في علاقاتها بالفرد وبالمظاهر الاجتماعية والنفسية، وكما هو الحال مع السنسكريت والسيمانتيقا يضع الدكتور ياسين خليل معايير لكشف الخصائص الأساسية لهذا العلم وهي^(٧٥):

أ- معيار الحالة البراجماتيقية.

ب- معيار الترتيب البراجماتيقي.

ت- معيار بناء الفئات البراجماتيقي.

ث- معيار القبول البراجماتيقي.

ج- معيار الترجمة أو التفسير البراجماتيقي.

ويضع الدكتور ياسين خليل مبادئ عامة للبراجماتيقا وهي حسب رأيه تؤدي إلى فائدة كبيرة في بحث اللغات غير المدروسة وفي عمل القواميس ومعرفة معاني الكلمات ضمن الذي تستعمل فيه اللغة، كما أن هذا المنهج ذو نفع كبير للدراسات الانثروبولوجية الحضارية، فالانثروبولوجي يدرس اللغة ضمن وضعيات اجتماعية ولغوية لمعرفة معاني كلماتها، والمبادئ الآتية

هي طرق بحث اللغة لتحديد معاني عباراتها^(٧٦).

المبدأ الأول: الكلمات هي الوحدات الأساسية للبراجماتيقا والتي يتألف منها كل كلام.

المبدأ الثاني: إذا ظهرت كلمة في كلام فيجب أن تكون علاقات الكلمات مع بعضها صحيحة من الوجهة النحوية.

المبدأ الثالث: لا يتم تعيين معنى الكلمة أو الكلام إلا ضمن وضعية أو وضعيات لغوية.

المبدأ الرابع: إذا ظهرت كلمة في كلام أو أقوال مختلفة وفي وضعيات لغوية مختلفة، وأصبحت لهذه الكلمة معانٍ مختلفة، فإن هذه المعاني للكلمة تكون أطارها العام.

المبدأ الخامس: إذا ظهرت كلمة في كلام أو أقوال مختلفة وفي وضعيات لغوية متباينة، واقترن بهذه الكلمات معنى واحد معين، فإننا سنعتبر هذه الكلمات قرائن في المعنى.

المبدأ السادس: إذا كان لكلمتين أو أكثر في أقوال ووضعية مختلفة الأطار العام نفسه الذي يحتوي على المعاني، فإننا سنعتبر هذه الكلمات مترادفة براجماتيقياً.

المبدأ السابع: إذا كانت كلمتان أو أكثر في أقوال ووضعية مختلفة قرائن في وضعية واحدة على الأقل، فإننا سنعتبر هذه الكلمات متشابهة براجماتيقياً.

المبدأ الثامن: يمكن الاستعاضة براجماتيقياً عن كلمة بكلمة أخرى، أو عن كلام بكلام آخر، إذا كانت الكلمات أو الأقوال مترادفة أو متشابهة براجماتيقياً.

المبدأ التاسع: يمكن ترجمة الكلمات براجماتيقياً، إذا كانت مترادفة براجماتيقياً.

بقي أن نشير إلى مسألة مهمة يضعها الدكتور خليل مقررّاً بها على الجانب

التأويلي للكلمات والعبارات مما يشكل عنده استيقاً لدراسات أتت بعده تتحدث عن آليات التأويل وتعدد القراءات ودينامية النص، وإن كان الدكتور لم يشبعها بحثاً ولكن كان متنبها إلى ذلك في مجال بحثه البراجماتيقا (التداولية) وجانبها التأويلي، إذ يقول: ((إذا كانت معاني الكلمات البسيطة والمركبة تتعين بالنسبة للوضعية اللغوية وحالة الفرد النفسية فأننا نستطيع عند إذ أن نجد لكل كلمة معاني مختلفة ولكنها متقاربة من بعضها لأن الكلمة حسب المبدأ الرابع (من المبادئ التي وضعها خليل للبراجماتيقا وقد مر ذكرها قبل قليل) تدل على معاني كثيرة التي تؤلف إطارها العام، وتختلف شدة تقارب المعاني بالنسبة لوضعها في الإطار، فإذا كان لكلمة ما معنى معين يؤلف نواة الإطار العام فإن المعاني تترتب حسب بعدها وقربها من النواة حتى تكون عندنا في نهاية الإطار معاني مختلفة تماماً حصلت عليها الكلمة عند استعمالها مجازياً مثلاً.

وإذا كان لبعض الكلمات الإطار العام نفسه فأننا ملزمون حسب (المبدأ السادس من مبادئ البراجماتيقا) أن نعتبرها مترادفة، ولكننا نعتبرها متشابهة إذا كان لها معنى واحد مشترك على الأقل تماماً حسب (المبدأ السابع من مبادئ البراجماتيقا) وبوساطة المرادفة والمباشرة يمكننا أن نستعيز عن كلمة بكلمة أخرى لها المعنى نفسه، كما أن هذه العملية لا تؤثر على المعنى العام للكلام، والاستعاضة بين الكلمات المترادفة أمر بسيط، ولكننا يجب أن نلاحظ نتيجة الاستعاضة عندما تكون الكلمات متشابهة، لأن معاني هذه الكلمات مختلفة على الرغم من اشتراكها بمعنى واحد معين على الأقل، لذا فأننا لا نأخذ في مبدأ التفسير أو الترجمة بالتشابه ونؤكد على دور المرادفة في الترجمة البراجماتيقية))^(٧٧).

وبهذه المعطيات التي تتعلق بمجال البراجماتيقا ونتائجها يكون الدكتور خليل قد أرسى دعائم نظرية سيموطيقية متكاملة في دراسة اللغة من نواحيها المختلفة وقد تناول ذلك من خلال التحليل اللغوي والتركيب في بناء المبادئ،

كما يمكن لهذه النظرية أن تجد لها تطبيقاً على اللغات لكشف تركيبها الصوري (السنتاكس، السيمانطيقا، البراجماتيقا). ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن هذه النظرية قد وجدت لها تطبيق عند ياسين خليل في معظم دراساته سواء أكانت بأجمعها أو بأجزاء منها، فيما يتعلق مثلاً بمجال السنتاكس كما أن هذه النظرية تشكل لدى ياسين خليل منطلقاً في دراساته في مجال فلسفة العلم من أجل إيجاد وحدة العلوم. ولا يسعنا المجال هنا لفحص هذه الأبعاد ونرجئها إلى وقت آخر.

خلاصة البحث:

الذي نخلص إليه هو أن الدكتور ياسين خليل اتخذ المنهج التحليلي كأداة وحذا به حذو فلاسفة التحليل المعاصرين الذين لا يخفى إعجابه بهم ولأن التحليل منهج يمكن تطبيقه في مجالات متعددة رأينا كيف طبق ياسين خليل ذلك في بناء نظرية لغوية-سيمائية، كذلك وجدنا أن هناك صلة وثيقة بين الفلسفة التحليلية عن ياسين خليل وبين النظرية اللغوية-السيمائية، بأبعادها المختلفة فياسين يريد من خلال ذلك بناء نظرية تأخذ على عاتقها توحيد لغة العلوم وعلى أساسها يمكن تصنيف العلوم سنتاكسياً وسيمانطيقياً وبراجماتيقياً أو الكشف عن هذه الأبعاد في أي لغة من اللغات، وهنا يصبح التكامل المنشود فهنا يظهر ياسين خليل تأثيره الواضح بفلسفة التحليل وتأثره الواضح بمنهجهم ودراساتهم خصوصاً (كارناب) و(موريس)، وكذلك يظهر تأثيره الواضح بكل من (بلومفيد) ومدرسة (مونستر) و(تارسكي)، ويبقى أن نقول أن ياسين خليل ظهر من خلال هذا البحث شكل ريادة في مجال الدراسات اللغوية-السيمائية في الفكر العربي المعاصر، وعلى حد علمنا لم نجد دراسة على هذا المستوى تضاهي دراساته في هذا المجال الذي أصبح يشغل الدارسين المعاصرين، الذين اطلعوا مؤخراً على جهود (دي سوسير)، في علم اللغة والتنظيرات التي بنيت على جهوده، مما يشكل علامة فارقة في الفكر العربي المعاصر ينبغي أن تسجل لياسين خليل.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

- ١- اسلام، د. عزمي - اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ط١، وكالة المطبوعات، الكويت، بدون تاريخ.
- لديفج فتجنشتين. دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.
- ٢- اسماعيل، قدرية اسماعيل. مشكلة المعنى في فلسفة اللغة. رسالة دكتوراه غير منشورة. كلية الآداب، جامعة عين شمس. ١٩٧٩
- ٣- أرمينكو، فرانسواز. المقاربة التداولية. ترجمة: د. سعيد علوش. مركز الانماء القومي. بيروت، ١٩٨٦.
- ٤- بغورة، د. الزواوي. الفلسفة واللغة. دار الطليعة. بيروت، ط١، ٢٠٠٥.
- ٥- حمود، جمال. فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين. منشورات الاختلاف. بيروت، ط١، ٢٠٠٩.
- ٦- خليل، د. ياسين - مقدمة في الفلسفة المعاصرة. ط١، منشورات الجامعة اللبنانية. دار الكتب، بيروت، ١٩٧٠.
- محاضرات في المنطق الرياضي، دار الحكمة، جامعة بغداد. بغداد. ١٩٩٠.
- منطق المعرفة العلمية. منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٧١.
- مقدمة في علم المنطق، بغداد، ١٩٧٩.
- نظرية أرسطو المنطقية. مطبعة أسعد. بغداد، ١٩٦٤.
- المنطق الرمزي (مخطوط).
- منطق اللغة، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، عدد (٥)، ١٩٦٢.
- نظرية التعريف والدراسة العلمية، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، عدد (٦)، ١٩٦٣.
- ٧- روبول، آن وموشلار، جاك. التداولية اليوم. ترجمة: د. سيف الدين دغفوس ود. محمد الشيباني. المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.
- ٨- الزين، محمد شوقي. الازاحة والاحتمال. منشورات الاختلاف، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.

- ٩- سماري، د. جواد كاظم - الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر. رسالة ماجستير غير منشورة كلية الآداب جامعة بغداد. ١٩٩٠.
 - البنية المنطقية ونظرية التحليل في فلسفة رودلف كارناب. اطروحة دكتوراه غير منشورة. كلية الآداب جامعة الكوفة. ١٩٩٠.
 - ١٠- عبد الحق، صلاح اسماعيل. التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد. دار التنوير، ط١، بيروت، ١٩٩٣.
 - ١١- العلاف، مشهد سعدي. الدكتور ياسين خليل. بغداد، ١٩٨٨.
 - ١٢- فتجنشتين، لودفيغ. تحقیقات فلسفية. ترجمة: د. عبد الرزاق بنور. المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت، ٢٠٠٧.
 - ١٣- مهران، د. محمد. فلسفة برتراند رسل، ط٢، دار المعارف، مصر، ١٩٧٩.
 - ١٤- وايتمورتون. عصر التحليل. ترجمة: أديب يوسف شيش. دمشق، ١٩٧٥.
- ثانياً: المصادر الأجنبية.
- Barthes, R. elements of semiology, 1st, ed London 1972.
- Carnap, R. the logical syntax of language, forth impression, 1954.
- Carnap, R. Meaning and necessity university of Chicago press, Chicago, USA. 1960.
- George, Fh Samantics, teach yourself books. 1964
- Hartman, R. - K. & Stork, F. S. dictionary of language and linguistics, England, 1970. Subject-(semiotics)
- Martin, R. M. toward a systematic pragmatics, Amsterdam, 1959.
- Forris, CH. W. foundations of the theory of signs, Chicago, 1966.
- Forris, CH. W. logical positivism-pragmatism
- den, C. K. & Richard, I. A. the meaning of meaning. 10th, London. 1960.

الهوامش

- ١- وايتمورتون. عصر التحليل. ترجمة: أديب يوسف شيش.
- ٢- عبد الحق، صلاح اسماعيل. التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد. ص ٦.
- ٣- اسلام، د. د. عزمي. اتجاهات في الفلسفة المعاصرة. ص ٢٢٥.
- ٤- المصدر نفسه ص ٢٣٤-٢٣٥.
- ٥- مهران، د. محمد. فلسفة برتراند رسل، ص ١٣.
- ٦- للوقوف على تفصيل أكثر عن منجز كل واحد من هؤلاء الفلاسفة في مجال فلسفة تحليل اللغة ينظر على سبيل المثال: عن بيرس، اسلام، د. د. عزمي. اتجاهات في الفلسفة المعاصرة. ص ٩١ وما بعدها.
- وعن مور، المصدر نفسه ص ٢٢٥ وما بعدها.
- وعن رسل، مهران، د. محمد. فلسفة برتراند رسل، الباب الثاني، الفصل الثاني. ص ٢٢٤ وما بعدها.
- وعن فتجنشتين، اسلام، د. د. عزمي. لدفيج فتجنشتين. الباب الثالث. ص ١٧٣ وما بعدها.
- وعن كارناب، رسالتنا للدكتوراه البنية المنطقية ونظرية التحليل في فلسفة رودلف كارناب. ص ٥١ وما بعدها، وكذلك الفصل الرابع ص ١٢٩ وما بعدها.
- ٧- عبد الحق، صلاح اسماعيل. التحليل اللغوي عند مدرسة اكسفورد. ص ٥. وكذلك: حمود، جمال. فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين. ص ٢٠.
- ٨- الزين، محمد شوقي. الاراحة والاحتمال. ص ١٥٠.
- ٩- حمود، جمال. فلسفة اللغة عند لودفيج فتجنشتين. ص ٢٠. وللوقوف على مجمل منجز فتجنشتين في مجال اللغة أنظر الكتاب كاملاً.
- ١٠- فتجنشتين، لودفيج. تحقيقات فلسفية. ترجمة: د. عبد الرزاق بنور. مقدمة المترجم. ص ٦٣.
- ١١- المصدر نفسه. ص ٦٣.
- ١٢- المصدر نفسه. ص ٦٤.

- ١٣- اسماعيل، قدرية اسماعيل. مشكلة المعنى في فلسفة اللغة. ص ١٥٦.
- ١٤- المصدر نفسه. ص ١٥٦.
- ١٥- بغورة، د. د. الزواوي. الفلسفة واللغة. ص ٢٠٣-٢١٥.
- ١٦- المصدر نفسه. ص ٢١٥-٢٢٤.
- ١٧- خليل، د. د. ياسين. نظرية التعريف والدراسة العلمية، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، عدد (٦). ١٩٦٣. ص ٤٣٠.
- ١٨- المصدر نفسه. ص ٤٣٣.
- ١٩- خليل، د. د. ياسين. منطق اللغة، مجلة كلية الآداب، ١٩٦٢.
- ٢٠- خليل، د. د. ياسين. نظرية التعريف والدراسة العلمية، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، عدد (٦). ١٩٦٣. ص ٤١٨-٤١٩. وفي هامش رقم (٢) ص ٤١٩ من هذا المصدر يبين ياسين خليل القصد من هذه السلسلة العلمية يتمثل في إقامة نظرية علمية موحدة تبين بطبيعة العلوم وطرائقها والأساس العلمي الذي ترتكز عليه.
- ٢١- المصدر نفسه. ص ٤١٩.
- ٢٢- خليل، د. د. ياسين. منطق المعرفة العلمية. ص ٨-١١.
- ٢٣- خليل، د. د. ياسين. المنطق الرمزي (مخطوط). الفصل الأول.
- ٢٤- خليل، د. د. ياسين. مقدمة في علم المنطق، ص ٣.
- ٢٥- المصدر نفسه. ص ١١.
- ٢٦- خليل، د. د. ياسين. نظرية أرسطو المنطقية. ص ١٢.
- ٢٧- خليل، د. د. ياسين. المنطق الرمزي (مخطوط). الفصل الأول.
- ٢٨- خليل، د. د. ياسين. مقدمة في الفلسفة المعاصرة. ص ٢٤-٢٥.
- ٢٩- سماري، د. د. جواد كاظم. الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر. رسالة ماجستير غير منشورة ص ١٠١.
- ٣٠- العلاف، مشهد سعدي. الدكتور ياسين خليل. ص ٢٦-٢٧.
- ٣١- سماري، د. د. جواد كاظم. الوضعية المنطقية في الفكر العربي المعاصر. رسالة ماجستير غير منشورة ص ١٠١.

وكذلك:

Morris, CH. W. foundations of the theory of signs.

٥٤-ويُطلق عليه كذلك مصطلح (Semiology) و (Siginfics) ولمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع الى:

George, Fh. Samantics, teach yourself books. 1964. p. 31, 79, 82.

Hartman, R. K. & Stork, F. S. dictionary of language and linguistics, England, 1970. subject-(semiotics).

- Barthes, R. elements of semiology, 1st, ed London 1972. p.9.

٥٥- خليل, د. ياسين. منطق اللغة. ص. ٢٢.

56- Morris, CH. W. foundations of the theory of signs. P. 56.

وينظر كذلك كتابه الآخر:

Morris, CH. W. logical positivism-pragmatism and scientific empiricism. Paris. 1973. p.67.

57- Morris, CH. W. foundations of the theory of signs. P. 32.

للمزيد حول ابداعات كل من (موريس و كارناب) في مجال السيموطيقا, ينظر رسالتنا للدكتوراه: البنية المنطقية ونظرية التحليل في فلسفة رودلف كارناب. ص ١٣٨ وما بعدها.

٥٨- خليل, د. ياسين. منطق اللغة. ص - ٥٩. ٢٣ المصدر نفسه. ص. ٣.

٦٠- المصدر نفسه. ص. ٤.

٦١- المصدر نفسه. ص ١٥-١٦.

٦٢- المصدر نفسه. ص ٢٤.

٦٣- المصدر نفسه. ص ٢٤.

٦٤- المصدر نفسه. ص ٢٥-٢٨.

٦٥- المصدر نفسه. ص ٣٩.

٦٦- المصدر نفسه. ص ٣٩.

٦٧- المصدر نفسه. ص ٤٣.

٦٨- المصدر نفسه. ص ٤٩.

٦٩- المصدر نفسه. ص ٥٠.

٣٢- خليل, د. ياسين. منطق المعرفة العلمية. ص. ١١١.

٣٣- خليل, د. ياسين. مقدمة في الفلسفة المعاصرة. ص. ٢٩٥.

٣٤- المصدر نفسه. ص. ٢٩٤.

٣٥- العلاّف, مشهد سعدي. الدكتور ياسين خليل. ص ٢٦. ولمزيد من الاطلاع حول ما جاء في رسالة ياسين خليل للدكتوراه, ينظر عرضنا الموجز لها في رسالتنا للماجستير, ص ١٠٨-١١٢.

٣٦- خليل, د. ياسين. محاضرات في المنطق الرياضي, ص. ٣٥٤.

٣٧- المصدر نفسه. ص. ٣٥٥.

٣٨- المصدر نفسه. ص. ٣٥٦.

٣٩- المصدر نفسه. ص. ٣٥٦.

٤٠- خليل, د. ياسين. منطق المعرفة العلمية. ص. ١٤٠.

٤١- العلاّف, مشهد سعدي. الدكتور ياسين خليل. ص. ١٦٩.

٤٢- خليل, د. ياسين. منطق المعرفة العلمية. ص. ١٤٢.

٤٣- المصدر نفسه. ص. ١٤٤.

٤٤- العلاّف, مشهد سعدي. الدكتور ياسين خليل. ص. ١٧١.

٤٥- خليل, د. ياسين. منطق المعرفة العلمية. ص. ١٤٩.

٤٦- المصدر نفسه. ص. ١٥٠.

٤٧- المصدر نفسه. ص. ١٥١.

٤٨- المصدر نفسه. ص. ١٥١.

٤٩- المصدر نفسه. ص. ١٥١.

٥٠- المصدر نفسه. ص. ١٥١.

٥١- المصدر نفسه. ص. ١٥٢.

52- Oden, C.K. & Richard, I. A. the meaning of meaning. 10th,

London. 1960. p. 10-11.

٥٣- للوقوف على تفصيل أكثر بشأن هذه المسألة ينظر:

Carnap, R. the logical syntax of language.

الإنجازات المنطقية في النجف الأشرف في القرن العشرين

د. حاكم عبد ناصر
قسم الفلسفة/جامعة الكوفة

خلاصة البحث مقدمة

تعد مدينة النجف الأشرف التي تأسست في عهد الإمام علي عليه السلام، أحد أهم الحواضر الفكرية والعلمية في العالمين العربي والإسلامي، وقد أهلها موقعها الجغرافي والعلمي والسياسي أن تكون بتلك الأهمية، لما تقدمه عبر تاريخها الطويل والمديد والمشرف وإلى يومنا هذا، من دراسات تتصل بالعلوم الشرعية من فقه وأصول وتفسير وحديث وما يتصل بها من علوم أخرى من لغة ونحو وبلاغة وفلسفة ومنطق. ذلك أن العلوم الفلسفية العقلية ولا سيما المنطق منها له ارتباط كبير في الدراسات الشرعية والدينية لهذه المدينة. لأنه علم يتصل اتصالاً مباشراً بعلمي الفقه وأصوله فضلاً عن علم الكلام (= علم أصول الدين) الذي هو الآخر إنما يقوم على التآويل العقلية للعقيدة الدينية.

لذا وجد الباحث من المناسب أن يدرس علم المنطق ضمن الإنجاز العلمي الفلسفي لهذه المدينة المقدسة، مبينين بشكل خاص قيمة هذا الإنجاز، ولكون المؤتمر يعقد في هذه الحاضرة الإسلامية، مدينة باب العلم الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. (وقد وجد الباحث من المناسب أن يحدد المدة الزمنية للبحث في القرن العشرين حصراً، وذلك لأن ما قدم من إنجاز منطقي لهذه الحاضرة الإسلامية في هذا القرن، إنما يشهد له بالبنان والفاعلية العميقة في البحث الفلسفي.

٧٠-المصدر نفسه. ص. ٥٠.

٧١-المصدر نفسه. ص. ٥٠-٥٢.

٧٢-المصدر نفسه. ص. ٥٣.

٧٣-يمكن المقارنة مع مؤلفات هؤلاء الفلاسفة وهي:

- Morris, CH. W. foundations of the theory of signs.

- Carnap, R. Meaning and necessity. p.248.

- Martin, R. M. toward a systematic pragmatics. P.9.

ومن المفيد أن تشير إلى أن البراجماتيكا أصبحت كمصطلح في الدراسات اللغوية والسيمائية العربية المعاصرة ما يصطلح عليه بلفظ التداولية. ينظر على سبيل المثال:

-أرمينكو، فرانساوا. المقاربة التداولية. ترجمة: د. سعيد علوش.

-رولبول، آن وموشلار، جاك. التداولية اليوم. ترجمة: د. سيف الدين دغفوس ود. محمد الشيباني.

٧٤-خليل، د. ياسين. منطق اللغة. ص. ٥٩.

٧٥-المصدر نفسه. ص. ٦٠-٦٢.

٧٦-المصدر نفسه. ص. ٦٢-٦٣.

٧٧-المصدر نفسه. ص. ٦٣-٦٤.

وقد جاء هذا البحث ليدرس المنطقة النجفية من أمثال الشيخ محمد رضا المظفر (رضوان الله عليه)، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره)، والشيخ علي كاشف الغطاء، والسيد محمد تقي المدرسي، فضلاً عن دراسة الشيخ عبد الهادي الفضلي. أما من سبقهم من العلماء من الذين كتبوا في علم المنطق، فنسختهم لهم دراسة مستقلة في قابل الأيام.

وسأخذ الباحث بنظر الاعتبار ظهور هذه المؤلفات المنطقية بحسب التسلسل التاريخي لظهورها، ولما شكلته من نقلة نوعية في الدراسات المنطقية في العراق والعالمين العربي والإسلامي.

أولاً- في تحديد علم المنطق:

ان المنطق بتحديد أهله هو: علم عاصم للتفكير من الوقوع في الخطأ والزلل، أو بحسب تحديد الشريف الجرجاني له: ((آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، فهو علم عملي آلي))^(١). وقد أخذ بهذا التعريف من المنطقة النجفية الشيخ محمد رضا المظفر^(٢)، وهو ما اتفق عليه معظم المنطقة الفلاسفة فيما بعد، ولأن طبيعته هكذا تحددت، فقد تحددت مباحثه في ضوء هذه الكيفية، ولأن العلوم الشرعية ولاسيما أصول الفقه كثيراً ما يستند في مباحثه على هذا العلم الضابط للتفكير، فقد وجد كبار الفقهاء والأصوليين من أهل النجف الأشرف أهمية دراسته والبحث والتأليف فيه.

ثانياً المشتغلون بعلم المنطق في النجف الأشرف في القرن العشرين

إن أول من كتب في هذا العلم وألف فيه في القرن العشرين هو السيد محمد باقر بن حسن الحجة الطباطبائي الحائري (ت ١٩١٣م)، بكتاب وسمه بـ (مصباح الظلام في علم الكلام)، وكان على شكل أرجوزة شعرية، وقد طبع الكتاب في لبنان، صيدا ١٩٣٨م. ثم تلاه كتاب السيد محمد مهدي الموسوي الأصفهاني، الموسوم (زبدة الكلام في المنطق والكلام)، وقد

صدر جزؤه الأول في بغداد عام ١٩٢٤. ويبدو انه لم يصدر له جزء ثاني إلى يومنا هذا حسب ما هو متوفر لدينا من معلومات.

بعد ذلك تتالت الدراسات المنطقية في النجف الأشرف، إذ صدر في عام ١٩٢٨م، كتاب محمد جعفر الحسني الحائري (ت ١٩٥٧)، كتاب (قلاند اللآلئ وهي منظومة في علم المنطق)، وقد صدر الكتاب عن مطبعة النجاح عام ١٩٢٨م. والذي يبدو عن هذه الدراسات أنها تقدم هذا علم المنطق على شكل أرجوزة شعرية لسهولة الحفظ لدى الدارسين في الحوزات الدينية العلمية، بعيداً عن اللغة التقريرية العلمية النسقية، ويبدو أنها طريقة أكثر تحبباً لنفوس طلبة العلم، ولسهولة للحفظ على ما يبدو.

ولكن لم تبقى هذه الطريقة على حالها، إذ صدر في عام ١٩٤٧م، أكبر دراسة منهجية نسقية في المنطق، من قبل الشيخ محمد رضا المظفر بعنوان (المنطق)، وفي ثلاثة أجزاء كبرى، عن مطبعة التفيض^(٣) ببغداد، وهو في الأصل مجموعة محاضرات علمية أقيمت في كلية منتدى النشر بالنجف الأشرف، إذ درس فيها هذا العلم من جميع جوانبه المعروفة، وفي جميع أقسامه من الكليات الخمس والعلم في التصور والتصديق، مروراً بالمقولات فالبعبارة فالقياس فالبرهان فالجدل فالسفسطة فالخطابة. وتعد دراسة الشيخ المظفر أوسع دراسة للمنطق بشكله التقليدي الصوري وهو ما يسمى بالمنطق المشائي. وبلغه علمية تقرب إلى الأذهان بسهولة ويسر، وسنصل القول فيها لاحقاً.

بعد ذلك تلاه كتاب السيد محمد بن مهدي الحسيني الشيرازي، والموسوم بـ (القول السديد في شرح التجريد)، وقد صدرت طبعته الأولى في جزئين عن مطبعة الآداب في النجف الأشرف ١٩٦١، ويبدو أن هذا العلم كثيراً ما يرتبط بمعنى التجريد المفاهيمي العقلي ولهذا جاءت تسمية هذا الكتاب من هذا الاتجاه.

بعد ذلك توسعت في النجف الأشرف الأبحاث والمؤلفات المنطقية، إذ

صدر في عام ١٩٦٣م، كتابان في المنطق الأول للشيخ الحجة علي كاشف الغطاء، والموسوم بـ (نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها)، مع ملحق للكتاب بعنوان خاتمة في المغالطات (= السفسطة)، وقد صدر في جزأين عن مطبعة النعمان بالنجف الأشرف، ثم كتاب الشيخ عبد الهادي الفضلي الموسوم (خلاصة المنطق)، وهو موجز واف لأهم موضوعات علم المنطق والمصطلحات والتعريف والاستدلال ومناهج البحث العلمي. والذي يبدو على هذه المؤلفات أنها بدأت تقترب من لغة المنطق الحديث من حيث الأبحاث والنقد ومناهج البحث العلمي، ولكن ما قدمه الشيخ كاشف الغطاء في باب المغالطات يدل على أهمية هذا المبحث في الدراسات العلمية للحوزات الدينية في النجف الأشرف وباقي الحوزات العلمية الأخرى في العالم الإسلامي، لأن كثيراً ما يقع باب السفسطة من أغاليط في التفكير الإنساني لمن لا يعرف مديات هذا العلم. أما في عام ١٩٦٥م، فقد صدر أكثر من كتاب في باب المنطق، منها كتاب السيد صادق مهدي الحسيني، الموسوم (الموجز في المنطق)، وقد صدر عن مطبعة الغري الحديثة في النجف الأشرف، ثم كتاب الوضع تحديده وأقسامه ومصادر العلم به، للدكتور المرحوم محمد تقي الحكيم، وقد صدر في بغداد عن مطبعة العاني. والكتاب الأخير هو من وضع أحد أكبر الأصوليين الذين أنجبته مدينة النجف الأشرف، إذ كانت مؤلفاته تدرس في جامعة الأزهر في القاهرة وغيرها من جامعات العالم الإسلامي.

أما في عام ١٩٦٦م، فقد صدر كتاب (هداية المنطق، شرح وإيضاح لكتاب اللآلئ المنظمة لهادي السيزواري)^(٤)، بقلم الشيخ عيسى القاسمي، وقد صدر في جزء واحد عن مطبعة النعمان في النجف الأشرف. ويبدو أن عقد الستينيات من القرن العشرين قد ازدهرت فيها أبحاث علم المنطق وما يتصل به من علوم. حتى أنجب في نهاية هذا العقد أكبر دراسة منطقية معمقة في بابها للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٩٨٠م)

والموسومة (الأسس المنطقية للاستقراء)، وتعد دراسة الشهيد الصدر أول دراسة منطقية تخرج عن المؤلف في هذا العلم إلى باب نقده ونقد المنظومة الأرسطية في بابيه وتأسيس لما يسمى بالمنطق الذاتي في المعرفة. إذ عنوان الشهيد الصدر عنواناً فرعياً لكتابه هو: (دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله تعالى)^(٥). وسوف نخصص له مجالا أوسع في أصل البحث الذي سيقدم للمؤتمر.

أما آخر كتاب نتناوله هنا بالبحث، هو كتاب السيد محمد تقي المدرسي، الموسوم (المنطق الإسلامي)^(٦)، والكتاب يتضمن سبعة أقسام رئيسية، زواج فيها الكاتب بين المنطق التقليدي ومناهج البحث العلمي المعاصرة وقد وسمه بالإسلامي، مع العلم أن المنطق هو منتج عقلي خالص يستفيد منه الإنسان أي كان دينه ومذهبه وقوميته وتخصصه وعلمه، وقد حسم هذه المسألة كبار المنطقة من قبل، فقالوا: أن المنطق هو علم إنساني غايته عصمة العقل من الوقوع في الخطأ والزلل في التفكير، لكن يبدو أن مراد السيد محمد تقي المدرسي هو تطبيق علم المنطق ومباحثه ومناهجه على العلوم الدينية الشرعية أي الاستفادة منه في هذه العلوم وتكييفه لها.

ثالثاً - الشيخ محمد رضا المظفر

قدم الشيخ المظفر إنجازاً منطقياً في ثلاثة أجزاء رئيسية، درس في الجزء الأول تعريف علم المنطق والحاجة إليه، قائلاً: ان الحاجة إلى علم إنما هي لتصحيح أفكارنا، وقد عدها حاجة عظمى، مدافعاً عنه ضد من يحاول أن ينتقص من قيمة هذا العلم وعدم جدواه في حالة إذا ما وقع العالم بالخطأ في التفكير^(٧). بعدها يبدأ بتحديد هذا العلم وتعريفه، على أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها ذهن عن الخطأ في التفكير، ويعتقد المظفر أن السر في عدم الوقوع في الخطأ إنما مرده إلى اعتماد القواعد المنطقية التي وضعها المناطق، وإلا فالخطأ واقع عندهم. ولهذا فإن علم المنطق يعلمك القواعد العامة للتفكير^(٨) الصحيح حتى ينتقل ذهنك إلى الأفكار الصحيحة في جميع العلوم، فيعلمك على أية هيئة وترتيب تنتقل من

الصورة الحاضرة في ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك^(١٠) . ويشترط المظفر أن يقوم الدارس لعلم المنطق بتمرينات عقلية لضبط هذا العلم، شأنه في ذلك شأن علمي الجبر والهندسة من الرياضيات. وقد أطلق المناطق تسميات عدة على هذا العلم، منها الميزان، والمعيا^(١١)، وخادم العلوم^(١٢) . وغير ذلك .

بعد ذلك يدرس المظفر باب العلم، ويركز اهتمامه على العلم الحسولي وليس العلم الحسوري، ويعرف العلم الحسولي: هو حضور صورة المعلوم لدى العالم، أما الحسوري: فهو حضور نفس المعلوم لدى العالم، وأن المعلوم بالعلم الحسولي وجوده العلمي غير وجوده العيني، وبخلافه العلم الحسوري، ولهذا فإن العلم الحسولي ينقسم إلى تصور وتصديق^(١٣) . ويعرف المظفر العلم بناءً على هذا التفريق بين العلمين الحسولي والحسوري، فيقول: العلم: ((حضور صورة الشيء عند العقل. أو فقل انطباعها في العقل))^(١٤) . وهذا التعريف للعلم عند الشيخ المظفر مأخوذ عن كتاب التعريفات للجرجاني^(١٥) .

والعلم عند المظفر كما عند من سبقه من الفلاسفة المناطقية المسلمين، إنما ينقسم على تصور وتصديق، فالتصور هو: إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات.

أما التصديق: فهو أن ننسب باختيارك الصدق إلى المخبر^(١٦) . وهذه هي أول قسمة للعلم عند الشيخ المظفر. وينبئ المظفر إلى أن المنطقي أو المشتغل بعلم المنطق لا يعمل إلى على الجمل الخبرية فقط، كونها تخبر عن وقوع الحدث أو عدم وقوعه، بخلاف الجمل الأخرى من استفهام وتعجب وتمني وغير ذلك^(١٧) .

أما التصور فيتعلق بأربعة أمور هي: المفرد من اسم وفعل وحرف (أداة)، ومن النسبة في الخبر، عند الشك فيها أو توهمها، ومن النسبة في الإنشاء من أمر ونهي وتمن واستفهام، ومن المضاف والمضاف إليه.

أما التصديق فهو الآخر ينقسم عنده إلى قسمين هما: اليقين والظن، لأن

التصديق هو ترجيح أحد طرفي الخبر، وهما الوقوع واللاوقوع^(١٨) . فاليقين عنده: هو أن تصدق بمضمون الخبر، ولا تحتل كذبه، أو تصدق بعدمه ولا تحتل صدقه، أما الظن: فهو أن تحتل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر، وهناك الشك: وهو أن يتساوى احتمال الوقوع وعدم الوقوع، والوهم، هو أن تحتل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر^(١٩) . والعلم له مقابل منطقي هو الجهل، وهنا نجد أن الشيخ المظفر يعقد له أهمية تذكر، فيقول: الجهل هو عدم العلم، ممن له الاستعداد للعلم والتمكن منه، فالجمادات والعجاوات لا نسميها جاهلة ولا عالمة، والجهل على قسمين هما: جهل تصوري و جهل تصديقي^(٢٠) .

بعد ذلك يدرس الشيخ المظفر أقسام علم المنطق في الجزء الأول من كتابه، ويحدد في هذا الجزء، الموضوعات التي تصب في باب البحث في الكليات الخمسة من جنس وفصل ونوع وعرض وخاصة، ثم يتناول بالدرس مبحث الألفاظ وهو من المباحث المنطقية الأساسية لطالب هذا العلم، ويبين أهمية الحاجة لطالب البحث في الألفاظ، كونها تدرس الدلالة، فالدلالة هي: كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلى وجود شيء آخر^(٢١) . والدلالة على أنواع أو أقسام، منها الدلالة الوضعية وهي المطابقة والتضمنية والالتزامية .

أما مبحث الألفاظ، فيقسمه الشيخ المظفر إلى دراسة أنواع الألفاظ، من المختص والمشارك والمنقول والمرتل والحقيقة والمجاز، والترادف والتباين والتقابل، كما يدرس المفرد والمركب، وأقسام المركب، وهي المركب التام والمركب الناقص، والخبر والإنشاء، ثم يعرج على دراسة المفرد وأقسامه^(٢٢) . وهذا كله يقع في الباب الأول من الجزء الأول.

أما الباب الثاني من الجزء، فيدرس فيه الشيخ المظفر، مباحث الكلي، وتعريفه وتعريف الجزئي، والكلام على الكليات الخمسة، مع تعريف لكل كلي من هذه الكليات^(٢٣) .

ويبدو للباحث، إن دراسة الشيخ المظفر لهذه الموضوعات المنطقية في جزئها الأول، إنما يندرج تحت باب العلاقة بين علم المنطق وعلم أصول الفقه الذي يهتم كثيراً بمباحث الألفاظ في دراساته العلمية.

أما الباب الثالث من الجزء الأول من الكتاب فيخصص لدراسة مطالب العلم عند المناطق والعلماء، وهذه المطالب تنحصر في أربعة أساسية هي: مطلب ما، وهو السؤال عن الماهية، ومطلب أي، ومطلب هل، ومطلب لم، وهو السؤال عن العلة^(٢٢). وبما أنها مطالب علمية، فلا بد من وضع الاهتمام بالتعريف وأقسامه وأنواعه وخصائصه، ولهذا نجد الشيخ المظفر يهتم كثيراً بالتعريف وخصائصه وأنواعه، وإن كان مرده في ذلك كتاب الحدود والرسوم لابن سينا، الذي وضع قواعد للتعريف بالحد والرسم في رسالته في الحدود والرسوم، وخصص قواعد عامة لمن يرغب في التعريف أو الرسم المنطقيان^(٢٣).

وبعد أن خصص الجزء الأول من الكتاب لدراسة مبحث الألفاظ، نجده قد خصص الجزء الثاني من الكتاب لدراسة مبحث القضايا، فالقضية هي قول يحتمل الصدق أو الكذب لذاته^(٢٤)، وعند ذلك قسم هذا الجزء على بابين رئيسين، هما: باب القضايا والأحكام، وباب الاستدلال، ففي باب القضايا والأحكام، درس القضية وأنواعها وهي الحملية والشرطية بقسميها المنفصل والمتصل، وأقسام الحملية، ثم عرج على باب أحكام القضية، وهي التناقض والتضاد والتداخل، وهذا ما اشتمل عليه الباب الأول^(٢٥).

أما مبحث الاستدلال، فقد خصص له الباب الثاني من هذا الجزء، والاستدلال هو: انتقال من الكلي إلى الجزئي، بخلاف الاستقراء الناقص، الذي هو الانتقال من الجزئي إلى الكلي العام. فدرس فيه طرق الاستدلال، والقياس وتعريفه: قول يتألف من مقدمتين تلزم عنهما بالضرورة نتيجة، والقياس منه ما هو قياس حملي أو اقتراني، أي أن نتيجته^(٢٦) مقترنة بمقدماته، ومنه ما هو قياس شرطي، وهو على نوعين، شرطي متصل ومنفصل.

ويقف الشيخ المظفر ليس فقط أمام هذين القياسين، بل يتناول بالدرس

أقيسة أخرى درسها علماء المنطق، وهي القياس الاستثنائي والقياس الاستقرائي بشكليهما التام والناقص، والتمثيل^(٢٨).

أما الجزء الثالث والأخير، فقد خصصه لدراسة الصناعات الخمسة، وقد قسمه على فصول، فدرس صناعة البرهان أي اليقين العلمي الحقيقي، وأنواع البراهين، ثم عرج على دراسة الجدل، وهذا العلم - أي الجدل - كثيراً ما يستعمله أصحاب المناظرات في علم الكلام وأصول الفقه، ولهذا درس الشيخ المظفر تعريفه والحاجة إليه ومبادئه ومسائله بالتفصيل، أما صناعة الخطابة فقد خصص لها فصلاً طويلاً درس فيه وجه الحاجة لهذا العلم ووظيفته وتعريفه وقيمه في المنطق والحياة العامة، ليختم كتابه القيم هذا بدراسة صناعتي الشعر والسفسة، التي يسميها بالمغالطة، وليرد على السوفسطائيين الذين يموهون الحقائق العلمية ويقلبون الحق باطلاً والباطل حق^(٢٩).

ويعتقد الباحث، إن ما قدمه الشيخ المظفر في دراسته لعلم المنطق، إنما وضعت الأسس السليمة لدرسه في الحوزات العلمية في النجف الأشرف، وأنه قد فتح الباب على دراسته هذا العلم بالتفصيل دون الوقوف على جانب واحد منه، وهو بذلك يكون رائد للدراسات المنطقية في النجف الأشرف بحق.

ولكن على الرغم من كل ذلك، إلا أن الباحث قد لاحظ أن الكتاب على سعته وتنوع معلوماته ومباحثه في المنطق، قد جاء خلواً من الإشارة إلى المصادر والمراجع المعتمدة في الكتاب.

رابعاً - الشيخ علي كاشف الغطاء

إن المشروع المنطقي العلمي الذي أرسى قواعده الشيخ المظفر، قد وجد صده في الدراسات المنطقية التي تلتها في النجف الأشرف، فقام بعده الشيخ علي كاشف الغطاء بتقديم دراسة معمقة في نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها، مع ملحق في المغالطات^(٣٠) (=الأغاليط المنطقية)، ولكن ما يميز الشيخ كاشف الغطاء، هو أنه قد وسم كتابه بـ(النقد)، والكتاب على كبر

حجمه جاء خلوا من تقسيمه إلى أجزاء أو أبواب وفصول، بل أن الكلام انحصر في موضوعات المنطق كما أوردها من قبل الشيخ المظفر، مع دراسات منطقية في تاريخ المنطق ومن أول من وضع قواعده وأسسها^(٣١).

يقول الشيخ كاشف الغطاء: إن علم المنطق ويسمى بعلم الميزان، وسماه الفارابي برئيس العلوم، وسماه ابن سينا بخادم العلوم، وبعضهم سماه بعلم العقل^(٣٢). وإن واضع أسس هذا العلم هو الفيلسوف أرسطو (ت ٣٢٢ ق.م)، وإن المنطق لم يكن قبل أرسطو علماً، ولذا لقب بالمعلم الأول. وهنا نواجه مع الشيخ كاشف الغطاء أول التفاتة لتاريخ علم المنطق، وإن كان قوله إنما يرجع إلى أيعاز ذي القرنين لأرسطو بوضع أسس هذا العلم، وذوو القرنين هذا كما نفهم من قول الشيخ كاشف الغطاء إنما يقصد به الإسكندر المقدوني^(٣٣).

بعدها، يقول الشيخ كاشف الغطاء، أن المنطق هو أول العلوم الحكيمة الفلسفية وفاتحتها، ويسمى مؤلفه الذي وضعه بالنص، ويشتمل على ثمانية كتب، هي المقولات، والعبارة والقياس والبرهان والجدل والفسطة والخطابة والشعر. مع إعطاء الشيخ كاشف الغطاء الألفاظ اليونانية لكل قسم من هذه الأقسام^(٣٤). وهذه التفاتة منهجية ممتازة تسجل للشيخ كاشف الغطاء في الاهتمام بتحديد الألفاظ العربية للمنطق ومقابلته اليونانية.

بعد ذلك يبحث الشيخ كاشف الغطاء في تاريخ علم المنطق والمشتغلون به من اليونانيين من أمثال جالينوس وفورفوريوس الصوري واضع كتاب إيساغوجي أي المدخل، فضلاً عن الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي، ليقول عن الغزالي: أنه الشخص الأول الذي مزج علم المنطق بعلوم المسلمين، وقد مهد له أستاذه إمام الحرمين الجويني، حتى صار علم المنطق من مقدمات الاجتهاد عند الكثير منهم، ونشأ من ذلك أن تحول الفكر الأصولي إلى النهج المنطقي في التعاريف والأدلة^(٣٥).

كما يسجل الشيخ كاشف الغطاء ملاحظة منهجية تاريخية في تحول

مباحث علم المنطق عند المتأخرين، فيقول: وقد زاد على مسائل المنطق المتأخرون مباحث الألفاظ وتقسيمها والقضايا الشرطية وحذفوا مباحث المقولات العشر واختصروا الكلام في الصناعات الخمس اختصاراً مخلصاً^(٣٦).

ولأن الشيخ كاشف الغطاء من المناطق المعدودين في النجف الأشرف، ولأن كتابه في نقد الآراء المنطقية، نجده يدافع عن هذا العلم، ويذكر في كتابه من قام بتحريم هذا العلم أو تعليمه، فيقول: وقد لقي علم المنطق من كثير من الفقهاء مهاجمة شديدة حتى قال قائلهم من تمنطق ترندق، وأفتى ابن الصلاح الشهرزوري المتوفي سنة ٦٤٣ هـ، بحرمة تعليمه وتعلمه، وإن على ولي الأمر أن يخرج المنطقي من المدارس وأن يعرضهم على السيف حتى يستتيبوا^(٣٧). كما يذكر في كتابه موقف الفقهاء من أمثال السيوطي وابن الجوزي وابن حزم وابن أبي عامر وغيرهم، من الذين وقفوا موقفاً سلبياً من المنطق وأفتوا بحرمة وحرمة تعليمه. وإن الموقف من علم المنطق ونقده وتحريمه لم يكن حصراً على فئة الفقهاء فقط بل شمل المتصوفة أيضاً، كما يشير إلى ذلك الشيخ كاشف الغطاء^(٣٨).

ولكن يبقى الشيخ كاشف الغطاء من الموقنين بأهمية هذا العلم وقيمته المعرفية للعلوم الإنسانية كافة.

أما مباحث الكتاب فهي ذات المباحث التي تناولها بالدرس والتحليل الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه المنطق، وإن كان الشيخ المظفر قد بوب فصول الكتاب إلا أن الشيخ كاشف الغطاء قد تناولها إجمالاً. فقد درس الشيخ كاشف الغطاء تعريف العلم وأقسامه، وتعريف التصور والتصديق، ومباحث الألفاظ، والقضايا والأقيسة، والتعريف بالحد والرسم، والاستدلال والاستقراء والتمثيل، وأنواع الأقيسة البرهانية والجدلية وغيرها، ليقف عند خاتمة الكتاب وهي في المغالطات^(٣٩). وأظن أن الشيخ كاشف الغطاء قد وجد في كتاب الشيخ المظفر ما يسد البحث في هذا الباب بكفاءة علمية نادرة. أما ما قدمه في المغالطات وهي التي تشكل خاتمة الكتاب، إذ أورد فيها

جملة من المغالطات يقع فيها الإنسان، والشيخ كاشف الغطاء يحاول أن يرفع هذا الخطأ عند الإنسان بأن يعرفه بالمغالطة وما هو الصحيح في العلم، وقد عد المغالطات التي يقع فيها الإنسان بحدود ٣٤ مغالطة. وعلى الباحث والدارس أن يرجع إلى هذه المغالطات ويفهمها، ولكن عليه أولاً أن يدرس المقدمات البرهانية والجدلية بإحكام ودقة متناهيتين.

وقد جاء الكتاب على سعته وعلو كعب معلوماته العلمية خلواً من المصادر والمراجع التي اعتمدها الشيخ كاشف الغطاء في تأليفه لهذا الكتاب القيم.

خامساً- الشيخ عبد الهادي الفضلي

في العقد نفسه عقد الستينيات من القرن العشرين، صدر كتاب خلاصة المنطق للشيخ عبد الهادي الفضلي. وكانت الغاية من تأليف هذا الكتاب كما يقول مؤلفه: أن يكون متمشياً ومنهج الدراسة الحديثة، وهي تجربة أجريت في تدريسه في مجالات دراسة الحلقات الدينية وفي عدة من المعاهد العلمية الحديثة من رائدة وغيرها، وخلال سنوات أربع^(٤١). فالكتاب كما يبدو هو مجموعة محاضرات أُلقيت في معاهد وحوزات علمية، جعل منه صاحبه أقرب إلى الروح الحديثة في البحث في علم المنطق. أما مراجعه التي استند إليها في تأليف الكتاب وتبويب أقسامه، فإنما تعود إلى كتاب الشيخ محمد رضا المظفر، وكتاب المنطق التوجيهي للدكتور أبو العلا عفيفي من مصر، وكتاب حاشية ملا عبد الله على تهذيب المنطق، وكتب أخرى لم يشر إليها^(٤٢).

بعدها يبدأ بتعريف علم المنطق والفائدة منه في العلوم، فيقول: أن المنطق هو العلم الذي يتكفل بوضع القواعد العامة للتفكير الصحيح، وأما فائدته، فإنها تنحصر بأهميته الضرورية للعلوم الإنسانية جميعاً، فهو الأساس الوحيد والمنطلق الأول لجميع العلوم. فضلاً عن أن المنطق يعلمنا نقد الأفكار والنظريات العلمية، فنبين من خلاله أنواع الخطأ الواقع فيها والتعرف على أسبابها، مع التمييز بين المناهج العلمية السليمة وغير السليمة والتي تؤدي إلى نتائج غير صحيحة^(٤٣).

أما العلم فإنه انطباع صورة الشيء في الذهن، وينقسم عند الشيخ الفضلي إلى قسمين كبيرين هما التصور والتصديق، والتصور هو إدراك الشيء، أما التصديق: فهو الاعتقاد بالشيء، ولهذا فإن التصديق يساوي الاعتقاد عنده، وأن مجال التصديق هو الجملة خبرية فقط^(٤٤). وقد أوضحنا ذلك من قبل عند حديثنا عنه في مبحث الشيخ المظفر.

كما أن التصور أو التصديق ينقسمان إلى قسمين رئيسين هما النظري وهو الإدراك البديهي والذي يتطلب تفكيراً، والضروري وهو الإدراك البديهي الذي لا يتطلب تفكيراً.

ليبدأ الشيخ الفضلي بعدها بالحديث عن الدلالة وأقسامها وأنواعها مع أمثلة تضرب في مجالها، وأنواع اللفظ وأقسامها إلى مفرد ومركب، مع تعريف للمفرد وهو اللفظ الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه، مثل حرف الميم في كلمة محمد، أما المركب فهو الذي يدل جزؤه على جزء معناه، مثل قولنا محمد نبي. مع إشارة إلى أن المفرد ينقسم إلى الاسم والفعل والأداة، أما المركب فينقسم على التام والناقص. والتام بدوره ينقسم على الخبر والإنشاء، ولأن اللفظ يستلزم معنى يعبر عنه، فإن الشيخ الفضلي قد درس المعنى من خلال دراسته للمفهوم والماصدق، مع بيان أن العلاقة بينهما هي علاقة انطباق المفهوم على الماصدق، مثل قولنا: الإنسان حيوان ناطق^(٤٥)، والمفهوم بدوره ينقسم على الجزئي والكلي، والجزئي يعني المفهوم الذي يمتنع انطباقه على أكثر من مصداق واحد، مثل بغداد وموسى، أما الكلي، فهو المفهوم الذي لا يمتنع انطباقه على أكثر من مصداق واحد، مثل إنسان وكتاب ومدرسة. والكلي ينقسم بدوره إلى المشكك والمتواطئ^(٤٦).

بعدها يخصص الشيخ الفضلي الحديث عن الكليات الخمسة، فيبدأ بقسمتها إلى الذاتي والعرضي، فالذاتي هو الكلي الذي يعد حقيقة مستقلة، مثل الإنسان، وهو على أقسام، هي: النوع والجنس والفصل، أما العرضي، فهو الخاصة والعرض. ليخصص الحديث فيما بعد عن التعريف وسماته

وخصائصه وأنواعه مع أمثلة، ليضيف إليه البحث في التقسيم والتصنيف وهي المباحث التي يدرسها المنطقي باهتمام شديد. فالتقسيم يعني تجزئة الشيء إلى أنواعه أو تحليل عناصره^(٧).

ولأن مباحث المنطق في القضايا والأحكام تنقسم إلى البحث في الاستدلال والاستقراء والتمثيل وما شابههما، نجد الشيخ الفضلي خصص مبحثاً للاستدلال وأقسامه إلى مباشر وغير مباشر، وغير المباشر هو القياس والاستقراء والتمثيل. ليتحدث من خلال ذلك عن القضية وأنواعها من حملية وشرطية وغيرهما، مع الإشارة إلى أنواع الحملية والشرطية، وتعريف الاستدلال المباشر، فيقول عنه: هو إقامة الدليل على المطلوب لإثباته. وطرقه هي القياس والاستقراء والتمثيل. ليعرف بعدها القياس ويقسمه إلى اقتراني حملي وشرطي، مع الحديث مع أمثلة عن أشكال القياس الأربعة المعروفة، ليتفرغ بعدها للحديث عن الاستقراء وأنواعه من تام وناقص. فالتام هو الذي تكون نتيجته مساوية لمقدماته، أما الناقص فتكون نتيجته أكبر من مقدماته، وهذا الأخير بخلاف الاستدلال الذي تكون نتيجته أصغر من مقدماته.

وهنا يبدأ بالحديث عن الاستقراء الناقص ودوره في العلوم التجريبية الطبيعية، ليقترح الشيخ الفضلي من لغة العلم الحديثة في البحث عن مناهج البحث في العلوم، فيفصل القول في أقسام الاستقراء الناقص، من ملاحظة وتجربة وفرض ثم بناء القانون العلمي^(٨)، وهذا البحث من قبل الشيخ الفضلي قد نقل به الحديث من مجال المنطق الصوري الأرسطي إلى مجال البحث في المنطق الاستقرائي التجريبي الذي تأسس مع العلوم الإسلامية من أصول فقه وعلم كلام، ثم تأسس علمياً تجريبياً مع العلوم التجريبية الأوروبية ممثلة بفلسفة الفيلسوف فرنسيس بيكون.

لكن ما يميز عمل الشيخ الفضلي أيضاً هو تخصيصه في كتابه هذا مجالاً للبحث في مناهج البحث العلمي، فيعرف المنهج العلمي بقوله: هو الطريقة

التي يتبعها العلماء في وضع قواعد العلم وفي استنتاج معارفه في ضوء تلك القواعد^(٩). وهذه المناهج التي يدرسها هي مناهج العلوم الرياضية ومناهج العلوم التاريخية التي تعتمد على الوثائق والآثار الباقية. ليختم كتابه بوضع أسئلة عن علم المنطق وما يتصل به من مباحث. وهذا تطور نوعي في الدراسات المنطقية في النصف الأشرف، إذ بدأت هذه الدراسات تقترب كثيراً من لغة العلم الحديث ورموزه ومفاهيمه، وبدأت تخصص لهذا المنطق الجديد مجاله في الدرس والبحث.

سادساً - السيد الشهيد محمد باقر الصدر

لربما يتساءل البعض لم تأخر البحث في المنطق عند السيد محمد باقر الصدر إلى الآن؟

فنقول: ان البحث هنا قد اعتمد التسلسل التاريخي في ظهور الإنجازات المنطقية في النصف الأشرف، ليتابع من خلالها تطور هذا العلم في هذه المدينة، وكيف انتقل البحث في المنطق من الشكل الصوري له إلى الشكل الاستقرائي التجريبي، وهو ما أنجزه السيد محمد باقر الصدر، في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء. فالإنجاز المنطقي أخذ شكل تصاعدي في عمله، فانتقل فيه البحث من مجال التصور إلى مجال التصديق، وهذا احتاج من هذه المدينة المقدسة مدة زمنية تجاوزت على السبعين عاماً، حتى ظهر إنجاز السيد الصدر عن المنطق في عام ١٩٧١ م.

ولكننا سوف لا ندرس ما أنجزه السيد الصدر بالتفصيل، إذ قد كتب فيه الكثير من شرح وتلخيص ووصف، وهو ما أنجزه السيد كمال الحيدري، عن المنطق الذاتي عند السيد الصدر، أو ما كتبه يحيى محمد عن المنطق عند الصدر، ولكن عملنا سيأخذ الأسباب التي دفعت السيد الصدر لإنجاز عمله هذا وفي هذا الوقت بالذات.

إذ أحس السيد الصدر بأهمية البحث في المنطق الاستقرائي في العلوم الإنسانية، بعد أن أنجزت قبله عدة مؤلفات بالعربية تتحدث عن المنطق

الاستقرائي ولا سيما الناقص منه وفائدته للعلوم الإنسانية، وهو ما قام به المرحوم ياسين خليل من العراق (ت ١٩٨٦) ^(٥٠)، أو ما أنجزه الدكتور زكي نجيب محمود (ت ١٩٩٣)، عن المنطق الوضعي، فوجد السيد الصدر أنه من الضروري الإفادة من هذا المنطق للعلوم الإسلامية من فقه وأصول وعلم كلام، لا سيما وان السيد الصدر من المراجع العظام والكبار الذين أنجبتهم حاضرة النجف الأشرف.

قسم كتاب السيد الصدر على أربعة أقسام كبرى، درس فيها موقفه النقدي من المنطق الأرسطي، ولا سيما موقفه من الاستقراء التام، مع نقد له معمق، ثم تفرغ للبحث في الاستقراء وصلته بالمذهب التجريبي للمعرفة، وهو ما تناوله في القسم الثاني من الكتاب، أما القسم الثالث، فقد أسس فيه السيد الصدر إلى مذهبه في الاستقراء والذي أطلق عليه بالمذهب الذاتي في المعرفة ^(٥١)، وهو تأسيس لفلسفة إسلامية معاصرة من العلوم التجريبية ومشاكلها. ولعمري أن السيد الصدر في هذا إنما افتتح مبحثاً جديداً في نظرية المعرفة العلمية فتحت الطريق لأبحاث رصينة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة بكل ما تعنيه الكلمة من معاني. فدرس في هذا القسم موقفه من الاحتمال وحساب الاحتمال وتفسير الاحتمال مع تفسير الدليل الاستقرائي لإثبات وجود الله في ضوء نظرية الاحتمال، وهذه هي الغاية القصوى من البحث في الكتاب عند السيد الصدر.

بعدها يبدأ السيد الصدر بالعرف بطريقته في تفسير الاستنباط مع تطبيقات منطقية عليها والحديث عن السببية العقلية والتجريبية، والسببية الوجودية والعدمية، فيقوم بعمل تطبيقات عليهما، تدل على موسوعية مميزة في هذا الباب. هي من نتاج أبحاثه الفقهية والأصولية التي أسسها لنفسه، مع الإفادة من المنطق الاستقرائي في التطبيق على مشكلات فقهية تواجه الفقيه المعاصر من المشكلات التي تطرحها العلوم والحضارة الإنسانية كل يوم.

أما القسم الرابع وهو الأخير في هذا الكتاب، فقد درس فيه السيد الصدر

نظرية المعرفة، في ضوء فلسفته في المذهب الذاتي، ليتحدث عن مصدر المعرفة وطبيعتها وإمكانها، وهذه من المباحث التقليدية في المعرفة عند الفلاسفة ^(٥٢). مع الاهتمام بأراء الفلاسفة المعاصرين في هذا الباب من أمثال رايشنباخ ورسل، وكلاهما ينتميان إلى المدرسة التحليلية المعاصرة في الفلسفة ^(٥٣). لي طرح في خاتمة الكتاب تساؤلاً مفاده: هل من الضروري أن تكون المعرفة الأولية يقينية ^(٥٤)؟. فيجيب: إن كان للمعرفة من بداية، وكانت هذه البداية تمثل معرفة أولية غير مستدلة، فليس من الضروري دائماً أن تكون هذه المعرفة يقينية، بل قد تكون احتمالية، ويمكن أن نتصور المعرفة الأولية الاحتمالية في مجالين، أحدهما مجال الخبرة الحسية، والآخر مجال القضايا العقلية ^(٥٥). ليقف في النهاية أمام أن بعض المعارف الأولية بالإمكان أن تحصل بقيم احتمالية في البداية.

سابعاً- السيد محمد تقى ١٩ المدرسي (١٩٤٥-٩).

ونختم بحثنا باخر منجز منطقي كبير ظهر في النجف الأشرف، ألا وهو كتاب السيد محمد تقى المدرسي، والموسوم بالمنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه ^(٥٦)، ومع هذا الكتاب سيظهر نمط جديد من الدراسات المنطقية في النجف الأشرف، ألا وهي جعل علم المنطق علماً يمكن الإفادة منه في العلوم الدينية الإسلامية، على وفق التطور الحاصل في العلوم الإنسانية من طبيعية تجريبية إلى إنسانية نظرية استدلالية.

يقدم السيد المدرسي لكتابه هذا بمقدمة غير تقليدية تتحدث عن العلوم الإنسانية وصلتها بالمنطق، ويبين الأسباب التي دعت للبحث في المنطق، هذه المرة على الرغم من ان اهتمامه منصب على العلوم الفقهية والأصولية وتفسير القرآن الكريم، فيقول: ان المنطق هو الوسيلة إلى التقييم السليم، وهو وسيلة العقل لبلوغ الحقيقة، وان المنطق يجب ان يدخل في كل حقل مكن حقولنا المعرفية ليووجهه إلى حيث المصلحة الأكيدة، كما أنني أردت ان يكون كتابي عن المنطق جامعاً، كما ينبه إلى ان هذا الكتاب هو حصيلة

مرحلة عمرية طويلة من الكتابة في المنطق حتى ظهر على هذا الوجه من التأليف^(٥٧).

والكتاب على كبر حجمه، يشكل نقلة نوعية في البحث عن موضوعات المنطق بشكله التقليدي الأرسطي، فضلاً عن دراسة المنطق الحديث ومناهج البحث العلمي المعاصرة، ولهذا جاء مؤلفاً من سبعة أقسام كبرى تحتوي في داخلها على فصول ومباحث مبوبة بشكل منهجي صارم، تدل على أن صاحب الكتاب أراد من كتابه أن يكون جامعاً لأقسام المنطق وفلسفته.

القسم الأول من الكتاب درس فيه السيد المدرسي تطور الفكر المنطقي من أرسطو حتى المعاصرين، ووقف على تعريفه حتى عند مناطق المدارس الحديثة، ويضع للمنطق تعريفات عدة منها: أن المنطق هو علم تجنب الخطأ. أو هو علم البحث عن الصواب، أو علم البحث، أو البحث في البحث، أو البحث في وسيلة العلم^(٥٨). بعد ذلك يورد تعريف أرسطو للمنطق فضلاً عن تعريف ابن سينا مع نقده لتعريفهما^(٥٩)، وكذلك تعريف مناطق بورت رويال، وغيرهم بالرجوع إلى كتاب علي سامي النشار، الموسوم المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة.

أما القسم الثاني من الكتاب فيخصصه للبحث في أصول المنطق الإسلامي، فيطرح في البدء تساؤلاً مفاده: هل للإسلام منطق خاص بهم؟. ليتفرغ بعد ذلك للبحث في مزايا المنطق الإسلامي وركائزه، فيقول: إن واحداً وعشرين جزءاً من القرآن هو في التشريع بما يدعى بالأحكام، أما الأجزاء التسعة عشرة فهي في مناهج الفكر وفلسفة الحياة وبناء الشخصية، وإذا لاحظنا وجدنا أن موضوع العلم والمعرفة وما يتصل بهما قد بحث في القرآن بقدر ما بحث موضوع الإيمان بالله^(٦٠). وهذا يعني بنظرنا أن السيد المدرسي وجد من داخل النص المقدس القرآن الكريم مرجعية للبحث في المنطق الإسلامي وفحص عن خصائص هذا المنطق، وقد حددها بالشمولية والعقلانية والنص والتجربة، ولأنه هكذا فقد أشار السيد المدرسي إلى أن

المنطق الإسلامي يستفيد من التجارب المتصلة به بعيداً عن السلبية فيها وهكذا يستفيد من المذاهب المنطقية كالمذهب الحسني والمذهب العقلي والمذاهب النسبية، وغيرها من المفاهيم الأخرى^(٦١). أما ركائز هذا المنطق فإنها تقوم على العقل والحلم والعلم.

وفي القسم الثالث من الكتاب يدرس السيد المدرسي موضوعاً من أهم موضوعات المنطق وهو يخص طبيعته، ألا وهو موضوع كيفية تجنب الوقوع في الخطأ. فيبحث في العوامل التي تؤدي بالباحث العلمي فضلاً عن الإنسان العادي إلى الوقوع في الخطأ وهي العوامل النفسية ووراثة الأفكار التقليدية والانحرافات النفسية وأثر العامل الاقتصادي والعوامل المادية في تبني بعض الأخطاء عند الإنسان^(٦٢)، ولعمري يعتبر هذا القسم من أهم الأقسام في كتابه هذا، فهو دراسة معمقة في البحث عن أسباب الأخطاء التي يرتكبها العلم وفي أصول هذه الأخطاء.

وفي القسم الرابع من الكتاب وتواصلاً مع القسم الثالث منه، يبحث السيد المدرسي في عملية اختيار المنهج السليم للبحث العلمي، فبعد أن نبه على الأخطاء، قاد البحث في الكشف عن المنهج العلمي الذي يجب على الباحث أن يتبعه للوصول إلى الحقيقة^(٦٣)، فيدرس في هذا القسم أخطاء المنهج التي يقع فيها الباحث ويفرق بين الذكاء والتفكير ويدرس الظروف المحيطة بالباحث التي تقوده إلى الوصول إلى الحقيقة.

ولأن الكتاب في المنطق الإسلامي، فإننا نجد أن مباحثه جاءت غير تقليدية كما وجدناها من قبل عند الشيخ المظفر والشيخ كاشف الغطاء والشيخ عبد الهادي الفضلي.

وتساقاً مع منهج السيد محمد باقر الصدر، نجد السيد المدرسي يخصص القسم الخامس من الكتاب إلى البحث في الاستقرار ولا سيما الناقص منه، فيبحث في الملاحظة والفرض والتجربة وبناء القانون العلمي، وهذه هي قواعد البحث العلمي في المنهج الاستقرائي^(٦٤).

وأكمل مشروع بحثه بدراسة مناهج البحث العلمي الأخرى في العلوم الإنسانية، فدرس المنهج في علم الاجتماع، فخصص له القسم الخامس من الكتاب، في حين خصص القسم السادس من الكتاب لدراسة المناهج في التاريخ، دارساً مولات لإجابة على ذلك، تستلزم من الباحث الرؤية الأخرى في منهجية هذا الكتاب، إذ انه رأى أن يقدم منطقاً إسلامياً معاصراً للدارسين لربما يختلف عما هو معتاد في مثل هكذا أبحاث ودراسات.

في هذا الباب قام السيد المدرسي بوضع تعاريف لا بد منها للقياس، والاستدلال بنوعيه المباشر وغير المباشر، ووقف عند المنطق الرياضي وخصائصه، وأهم الدارسين من الفلاسفة المعاصرين الذين كتبوا في المنطق الرياضي من أمثال الفيلسوف البريطاني برتراند رسل وغيره. بعدها ختم كتابه بأهم المصادر التي اعتمدها في تأليف الكتاب وقسمها على مصادر دينية وأخرى علمية.

الخاتمة

من خلال سير البحث، توصل الباحث إلى جملة استنتاجات أساسية بشأن الإنجاز المنطقي في النجف الأشرف في القرن العشرين، منها: .

١- أن الإنجاز المنطقي في هذه المدينة المقدسة قد انحصر في دوائر الحوزات العلمية وذلك لأهمية الدراسات المنطقية لطالب العلم في هذه الحوزات.

٢- أن التأليف في المنطق لدى الباحثين قد أخذ عدة أشكال، ففي البدء كان المنطق يقدم على شكل ارجوزات شعرية ثم تحول إلى اللغة العلمية النسقية فيما بعد، وكان الرائد في ذلك هو المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر.

٣- أن الإنجاز المنطقي في هذه المدينة المقدسة، بدء مع المنطق بشكله الصوري التقليدي، وقد استفاد من الإنجازات المنطقية عبر التاريخ الفلسفي للإسلام، وقد بوب المنطق على وفق ما طرحه المتأخرون من

المناطقة المسلمين من أمثال الجرجاني وغيره، ثم تطور البحث المنطقي إلى نقد أنواع معينة من الأقيسة المنطقية، وهو ما فعله الشيخ علي كاشف الغطاء، ثم أدخل في الدراسات المنطقية مناهج البحث العلمي المعاصرة في التأليف وهو ما فعله الشيخ عبد الهادي الفضلي، أما ما فعله السيد محمد باقر الصدر، فبعد نقلة نوعية في هذا الإنجاز، إذ أجرى ثورة في الدراسات المنطقية، من خلال كتابه الأسس المنطقية للاستقراء، فابستعد عن الشكل التقليدي في البحث المنطقي لينقد الفلسفة الغربية منطقياً من خلال أحد أنواع المنطق وهو الاستقراء، في حين قام السيد محمد تقى المدرسي بتأسيس منطق إسلامي معاصر

الهوامش

١- إراجع، الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، بغداد ١٩٨٦، ص ١٢٧.

2- إراجع، الشيخ محمد رضا المظفر، المنطق، بغداد ١٩٤٧، ص ١٠.
3- توالط طبعات هذا الكتاب فصدت منه لحد الآن أكثر من ستة طبعات، والسبب يعود لأهمية الكتاب من الناحية المنهجية والعلمية الموثوقة في بابها. إذ كان هذا الكتاب من الكتب المعتمدة والمنهجية للتدريس في كلية الفقه، جامعة الكوفة منذ تأسيسها وحتى توقفها عن التدريس بعد عام ١٩٩١م.

4- والحاج الملا هادي السبزواري هو صاحب المنظومة المعروفة في الفلسفة والمنطق ومن أكابر علماء العالم الإسلامي في الفلسفة والمنطق والعرفان وعلم الكلام في القرن التاسع عشر الميلادي (ت ١٢٩٥هـ/ ١٨٧٨م) وله من المؤلفات كتاب شرح غرر الفرائد وغيرها كثير ظهرت الطبعة الأولى للكتاب عن دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٧٢، بعدها صدرت عدة طبعات أخرى، وأدقها وأوثقها الطبعة التي صدرت عن المؤتمر العالمي للشهيد الصدر، بتحقيق لجنة علمية، في قم، إيران ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٥- صدرت طبعته الأولى في بيروت عام ١٩٧٧م.

٦-راجع، المظفر، المنطق، ص ١٠.

٧-المصدر السابق، ص ١٠.

٩-المصدر نفسه، ص ١١.

١٠-المصدر السابق، ص ١٢.

١١-المصدر نفسه، ص ١٤.

١٢-ان من أسمى المنطق بالمعيار هو الفيلسوف أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في كتاب له بهذا العنوان، راجع، الغزالي، معيار العلم في المنطق، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة.

١٣-راجع، المظفر، المنطق، ص ١١، وهذه التسمية تعود للفيلسوف ابن سينا.

١٤-راجع، الجرجاني، التعريفات، مصدر سبق ذكره، ص ٨٨.

١٥-راجع، الجرجاني، التعريفات، ص ٣٨.

١٦-راجع، المنطق، ص ١٦.

١٧-المصدر السابق، ص ١٦-١٧.

١٨-المصدر نفسه، ص ١٨.

١٩-المصدر نفسه، ص ١٩.

٢٠-المصدر نفسه، ص ١٨.

٢١-المصدر نفسه، ص ١٩.

٢٢-المصدر نفسه، ص ٣٦.

٢٣-المصدر نفسه، ص ٣١.

٢٤-المصدر نفسه، ص ٦٣-٩٨.

٢٥-المصدر نفسه، ص ١٠١-١٣٤.

٢٦-راجع، ابن سينا، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، منشورة في كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبد الأمير الأعسم، بغداد ١٩٨٦.

٢٧-المظفر، المنطق، ص ١٤١.

٢٨-المصدر السابق، ص ١٤١-٢١٣.

٢٩-المصدر نفسه، ص ٢١٩.

٣٠-صدرت الطبعة الأولى للكتاب في النجف الأشرف ١٩٦٣، عن مطابع النعمان، وكان في جزأين.

٣١-راجع، فهرست محتويات الكتاب.

٣٢-راجع، الشيخ علي كاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقية، ص ٥.

٣٣-المصدر السابق، ص ٥.

٣٤-المصدر نفسه، ص ٥.

٣٥-المصدر نفسه، ص ٦.

٣٦-المصدر نفسه، ص ٦.

٣٧-المصدر نفسه، ص ٧.

٣٨-المصدر نفسه، ص ٨.

٣٩-المصدر نفسه، ص ٩-٥٧٢.

٤٠-ظهرت الطبعة الأولى للكتاب عن مطبعة الآداب في النجف الأشرف ١٩٦٥.

٤١-راجع، ص ٣.

٤٢-المصدر السابق، ص ٤-٥.

٤٣-المصدر نفسه، ص ٦-٧.

٤٤-المصدر نفسه، ص ٩-١١.

٤٥-المرجع نفسه، ص ١٣-٢٤.

٤٦-المصدر نفسه، ص ٢٤-٢٥.

٤٧-المصدر نفسه، ص ٤٠-٤٨.

٤٨-المصدر السابق، ص ١٠١-١١٣.

٤٩-المصدر نفسه، ص ١٢٣.

٥٠-من كتب المرجع ياسين خليل، في هذا الباب، كتاب منطق البحث العلمي،

بيروت ١٩٧٠، ومنطق المعرفة العلمية، بيروت ١٩٧١.

الجلسة العلمية الثالثة

محور الفلسفة والانسان

- رئيس الجلسة أ. د. حسن مجيد العبيدي المقرر د. احمد شياال

- من النزعة الانسانية اشكالية الى الانسنة مفاهيم ام اشكالية
فكر في فلسفتنا المعاصرة أ. م. د. د. نظلة الجبوري

- في فلسفة - الفلسفة أوجدوى الفلسفة في عصرنا الحاضر
د. رائد جبار كاظم

- اللاتسامح وازمة الفكر العربي المعاصر د. ولاء مهدي الجبوري

- تحديث الأنا للذات حوار معرفي د. سالي محسن لطيف

- مفهوم الانسان في فلسفة نيتشة م. م. أياذ كريم الصلاحي

- الانسان بين ضغوط الحضارة ودوافعه الذاتية عند سيغفوند
فرويد أيسر عبد الرحمن

٥١-يراجع، الأسس المنطقية، ص ٢٩٧-٤٦٦

٥٢-المصدر السابق، ص ٤٧٨ .

٥٣-المصدر نفسه، ص ٥٦٩ .

٥٤-المصدر نفسه، ص ٥٧٣ .

٥٥-المصدر نفسه، ص ٥٧٣ .

٥٦-ظهرت الطبعة الأولى للكتاب، في بيروت ١٩٧٧ . وظهرت له طبعة ثانية في

قم سنة ٢٠٠٣ . وهي التي رجعنا إليها.

٥٧-يراجع، المدرسي، المنطق الإسلامي، ص ٢٠-٢٢ .

٥٨ - المصدر السابق، ص ٣١ .

٥٩-المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٣ .

٦٠-المصدر نفسه، ص ١٤٧ .

٦١-المصدر نفسه، ص ١٥٤-١٥٥ .

٦٢-المرجع نفسه، ص ٢٠١ .

٦٣-المصدر نفسه، ص ٣١٣ .

٦٤-المصدر نفسه، ص ٣٦٨ .

من النزعة الإنسانية الى الأنسنة إشكالية مفاهيم أم إشكالية فكر في فلسفتنا المعاصرة

أ.م.د. نظلة أحمد الجبوري
رئيس باحثين/ قسم الدراسات الفلسفية

١- تمهيد

لعل في تحديد مفهوم الإشكالية، المنطلق الفكري لموضوعة بحثنا عن النزعة الإنسانية في فلسفتنا المعاصرة ، تعني في الوقت نفسه ، تحديد ما تضمنته فلسفتنا المعاصرة من مفاهيم وأفكار تقترب أو تبتعد بهذا القدر أو ذاك عن دوائر الفكر والمفهوم عبر مسيرة حرية الفكر نفسه في ماضيه ومعاصره ، أو في حداثيته أو ما بعد حداثيته، والإنطلاق من الذات والذاتية للبحث في شروط تأسيس الموضوع والموضوعية ، وعلى وفق منهجية النقد العقلاني لتشكيل مقاربة مع أو مفارقة عن مفهوم الإنسان أو الذات العاقلة محاور التفلسف المنطلق من والمؤسس لحديثات النزعة الإنسانية وتغيره المفهومي المتجسد في الأنسنة، الذي هيمن وبهيم على مجمل الطروحات والنقاشات والدراسات والأبحاث والمناظرات سواء في التخصص الفلسفي أو في التوجهات المعرفية الإنسانية والاجتماعية والأدبية، أي بعدما عاد مفهوم الإنسان من تفككه وبنويته وتحليليته أي من موته في الفكر المعاصر ، فكر ما بعد الحداثي ليحقق بعده الإنساني من جديد .

ومن ثم نرى في ما طرح الفكر الفلسفي الحداثي من إشكاليات ومفاهيم وأفكار بغية تفعيل مفهوم الإنسان الذي يسهم بشكل فعال في تطور التاريخ والمعرفة لكونه يرتكز الى قدرته على المبادرة والإبداع، عبر توظيف هذا

الفكر لمفاهيم العقلانية والأيديولوجيا والذاتية والوعي والتقدم ، في دلالة واضحة على ماهية البعد الإنساني له ، والذي عبر عن نفسه بمفهوم النزعة الإنسانية، أو مفهوم الأنسنة لاحقاً، في مقابل فكر ما بعد الحداثي وتياراته الفكرية وخطاباته المعرفية وتوجهاته التفكيرية والبنوية ، وما أثار من إشكاليات ومفاهيم وأفكار أدت الى تهميش مفهوم الإنسان الذي إتضح عبر تجاوزه للتصور العقلي ولمفهوم الذات والمبديء والقيم والغايات والدلالات والتاريخ ، فاستعاض عن فكرة الإنسان بالأنساق اللاشعورية، وأبدل الذات الإنسانية باللغة، وإتخذ من السياق المعرفي المجانب للذات بديلاً عن الإنسان الباحث ؛ لتشكل هذه جميعاً مقاربات تخيب معها أطر فلسفة الوعي بالضرورة ، بعدما صار الإنسان يقترب شيئاً فشيئاً من ضياع دلالات إنسانيته وتهميش مفهومه. ولربما كوّن ما تقدم إطاراً نقدياً يختزل ماهية الفكر الحداثي عن فكر ما بعد الحداثة. (ينظر : محمد الحرز ، في مقالته - الفكر الغربي : مفهوم النزعة الإنسانية.. وتحولات ما بعد الحداثة - جريدة الوطن السعودية ، عدد ١٣٢٢ ، السنة الرابعة ، ١٣ مايو ٢٠٠٤ ، شبكة الأنترنت ، ص ١-٢) .

لنتبين بشكل جلي ما حظي به مفهوم النزعة الإنسانية ومحوره الإنسان مقابل نزعات التفكير والتشظي التي صارت تطال مرجعيات في الفكر الفلسفي والمعرفي والثقافي وتحولاتها غير المحسوبة ، ربما بإتجاه حتمية الفكر العولمي الكوني ، على وفق ما تروج له نزعات ما بعد الحداثة والذاتية الذي طال فكرنا الفلسفي المعاصر وثقافتنا المعاصرة على الرغم من كون مشروع الحداثة نفسه ربما لم ينجز بعد في مدياته وآفاقه وتصوراته فلسفياً وثقافياً ومعرفياً. (ينظر : شبكة النبأ المعلوماتية ، مصطلحات أدبية : البنوية والنقد البنوي والبنوية التكوينية ، الأنترنت ، ص ٩ - ١١) .

الأمر الذي يؤدي بالضرورة الى الوقوف على ما تمّ طرحه من تساؤلات ربما أثارها مفهوم النزعة الإنسانية أو مفهوم الأنسنة المتمحور

أساساً حول مفهوم الإنسان عبر ما قدم من سجلات وما تلقى من إجابات : أوجدت في بنية تفلسفنا المعاصر إن لم نقل في حداثيته ؟ وهل تمّ التعبير عنها في تفلسف رجال فكرنا المعاصرين فيشار إليهم وإلى فلسفاتهم أو منهجياتهم الفلسفية ؟ بعدما تمحورت حول وإنطلقت من ، مفهوم الإنسان والتي شخصت من ثمّ مضمون تفكيرنا العقلاني وتفلسفنا المعاصر ؟ وما موقف فكرنا الفلسفي المعاصر في مصير النزعة الإنسانية فيه ؟ .

٢- مفهوم الإشكالية في التفلسف

يدل تصيّر المفاهيم والأفكار على صيرورة الوعي الفلسفي والمعرفي في مسيرة حرية التفكير ، وهذه المفاهيم وتلك الأفكار تطرح في فعل التغيير والتصيّر إشكاليات في المعنى والدلالة أو في الشكل والمضمون أو في الفكر والواقع أو في الإقتراب والإغتراب ، وتطرح في الوقت نفسه تساؤلات تصوغ هذه الإشكاليات من جديد ، وتنتظر الإشكاليات المطروحة والتساؤلات المثارة إجابات تتمحور في دراسات وبحوث على وفق قراءات ومنهجيات ربما تشكل مقاربات ومفارقات مفاهيمية وفكرية ومنهجية في دوائر الفكر أو ثنائياته كـ: الأصالة والمعاصرة ، والحداثة وما بعد الحداثة. وهاتان الدائرتان تشكلان ، من وجهة نظري ، وقفة الفكر الفلسفي في تناوله لمفهوم النزعة الإنسانية وتصيّرهِ الى مفهوم الأنسنة ، في حداثيته أو في ما بعد حداثيته ، ليشكل تساؤلاً وربما تساؤلات عن : ماهية المفهوم ؟ وماهية تبدله الصياغي أو الإصطلاحي ؟ أم تحول معناه وتغيرت دلالاته ؟ أم تحول في صياغته الإصطلاحية فقط ؟ هل تحول الفكر الفلسفي بموجب هذه الصياغات المفاهيمية بما ترتب عنها من إشكاليات في المفهوم ؟ أم تحول الفكر الفلسفي نفسه الى إشكالية بموجب التغيير المفاهيمي المتحقق ؟ .

وعندئذ سيكون تحديد (مفهوم الإشكالية) مدخلاً منطقياً لتساؤلنا المطروح بصدد (مفهوم النزعة الإنسانية) أو (الأنسنة) : أي إشكالية مفاهيم أم إشكالية فكر ؟ . فـ : (الإشكالية) في معناها هي الماهية التي يتم

بموجبها إستحضار موضوع ما الى المنظومة المفاهيمية للمفكر تساهم في طرح التساؤلات على وفق نظرة شمولية ضمن الفكر المعين نفسه يمكن المفكر من النظر الى الوقائع في ضوء المفهوم . (ينظر : د. أدوارد سعيد ، الإستشراق ، ترجمة : كمال أبو ديب ، ط ١ ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٥٠) .

وهكذا تصبح الإشكالية النظر المميز لفكر ما تمكنه من رؤية الواقع وصياغة نظرة متجددة توصف بالشمولية تضع الإجابة عما يثار من تساؤلات ، ضمن هذه الإشكالية ولتفهم من ثم بكونها إشكالية . (ينظر : عزيز الطاهر ، المفاهيم طبيعتها ووظيفتها ، مجلة المناظرة ، العدد الأول ، السنة الأولى ، ١٩٨٩ ، ص ١٥ و ١٧) وتعد في الوقت نفسه مقدمة فكرية تمكن مفكرنا المعاصر من النظر الى الآخر نظرة حقيقية ، ومن ومعرفة الذات معرفة حقيقية ، تكشف عن ماهية المفارقة بين هذه الذات وبين الآخر في الفكر والواقع ، في النظر والتجربة . عبر تفعيل الفلسفة وتأسيس الفكر بموجبها تأسيسا فلسفيا ومعرفيا عميقا ، يمنحه التجدد والمعاصرة فيما يثير من إشكالية وما يطرح من تساؤل وما يقدم من رؤية . (ينظر : د. محمد عابد الجابري ، نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ط ١ ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٥ - ٦) .

الأمر الذي يفهم بموجبه كون النزعة الإنسانية والمعبر عنها فيما بعد بالمصطلح أو المفهوم المعاصر الأنسنة الذي إختزل النزعة الإنسانية مفاهيميا وفكريا هي إشكالية فكر ورؤية ونزعة فلسفية في محاولة لصياغة الإجابات عن التحولات والمتغيرات التي تخضع لها هذه الرؤية أو تلك الفلسفة من الإنسان عبر توليد المعاني والأفكار بعد التحول الفكري الثقافي المرتكز على الإرتباط المباشر بالعلم والفن وتوظيفهما في النظرة الى الإنسان والعالم ، وعلى وفق تحولات ومتغيرات الفكر الإنساني إتجاهات ومذاهب وفلسفات بميلاد عصر النهضة والتتوير أو عصر الثقافة الزمنية

والعلوم الدنيوية أو عصر الحداثة حيث وجد الفكر الفلسفي العقلاني ، أي تكون الكلمة الأخيرة في كل مجال من مجالات المعرفة الى العقل والمنهج العلمي في حراك جدلي دائم بين الأفكار والواقع ، فتقترب تارة بنزعة التجديد والتغيير والتقدم ، وتبتعد تارة بنزعة الإنغلاق والإجترار وأوهام الفكر العبثي أو العدمي التخريبي ، عن الإنسان وعن النزعة الإنسانية . (ينظر : غازي الصوراني ، محاضرات في الفلسفة وتطورها التاريخي ، شبكة الأنترنت ، ٨ / يوليو / ٢٠٠٥ ، ص ١ - ١١) .

٢- مفهوم النزعة الإنسانية والأنسنة ..

يطرح مفهوم الـ (Humanism) : للدلالة على النزعة الإنسانية في دائرة الحداثوية أو على الأنسنة على وفق ما صار يعرف به أو يصطلح على مضمونه الفكري في دائرة الرجوع الى الحداثوية بعدما تفكك مفهوم الإنسان وتهمشت إنسانيته في دائرة ما بعد الحداثوية . وبموجب هذا المتغير المفهومي أو الإصطلاحي الذي إنعكس بوضوح على الفكر الفلسفي نفسه في موقفه من المفهوم وفي تمحوره حول مضمونه المعرفي المتمثل بمفهوم الإنسان ومنهجه العقلاني .

والتساؤلات المطروحة التي ربما تنتظر إجاباتها في مضمون بحثنا : هل فقد مفهوم النزعة الإنسانية معناه ودلالته في خطابنا الفلسفي المعاصر بعدما تميز به هذا الخطاب في ما طرح من فلسفات عقلانية المنهج والخطاب ؟ أم تمّ التعبير عنه بمفهوم آخر أي بمفهوم الأنسنة ؟ وهل صيغ على وفق صيرورة الفكر الفلسفي والإبداع المعرفي ليمثل ذات المعنى والدلالة ؟ .

نتبين عبر مضمون المنطق الحداثي الفلسفي على وجه العموم حفاظه على مفهوم النزعة الإنسانية أو الأنسنة كونه مفهوما يشكل مرتكزا أساسيا في الفكر الفلسفي المعاصر بما أثار من نقاشات وقراءات هيمنت على جلّ الدراسات والبحوث والمناظرات في مجالات الفكر الفلسفي والاجتماعي والإنساني . التي عدت مفهوم النزعة الإنسانية أو الأنسنة الصفة التي تطلق

على الفكر الذي يتخذ من الإنسان محوره وغايته في مواجهة تردي إنسانية الإنسان في زمن الثورة الرقمية والمعلوماتية والكونية.

وكان الفكر الذي يهتم بالإنسان ويتمحور حوله ويرى فيه مرتكز التاريخ ومبدع المعرفة بما يتميز من وعي يصل حد المبادرة والإبداع ويوثق الذات والذاتية هو فكر إنساني النزعة ويعبر عن مفهوم النزعة الإنسانية ويتصف بها ليحقق مبتغى الوجود الإنساني والتي يؤدي غيابها الى عبثية الوجود بل عدميته ، في توكيد لمفهوم الإنسان وما يتمتع به من منحى في تغيير الحياة ؛ فهو المشيد للحضارة والمبدع للثقافة والمحقق لحرية الفكر في تجسيد واضح للنزعة الإنسانية في الفكر والفلسفة والثقافة. ومديات تحقيق النزعة الإنسانية في النتاج الفلسفي والفكري في إطار بحث مفاهيم التساؤل والإنسان والتشاؤم والتفاؤل والإبداع والأسس القيمية في توجهات النزعة الإنسانية ، الى جانب توكيد العناصر المقومة للنزعة الإنسانية الفلسفية والعقلانية من حيث المشكلات الأخلاقية والتربوية والسلوكية في جدلية العلاقات الإنسانية المفعلة للحياة الإنسانية، بما تسهم في تحقيق الرقي العقلي وما يتناغم معه من تنوع ثقافي وحرارك فكري ، والذي ينعكس من ثم على توجه المفكر والمتفلسف في مؤلفاته ودراساته ليعد الناطق بلسان ثقافتنا المعاصرة بعد مجانبية التسطيح الفكري والجري وراء بريق اللفظ دون عناء البحث في المضمون أي الى الشكلية على حساب المضمون .

وتشير الدلائل البحثية على التماثل الفكري لهذه النزعة في ماضي تفلسفنا وفكرنا وموروثنا الحضاري وتجسيدها في مجمل النشاط الثقافي لتؤسس جدلا مثاره ماهية عقلنا عبر صيرورته وإنقطاعه من جانب ، وإفتاحه وتوقفه من جانب آخر ؛ على الرغم من عدم تعصبه وترتمته بمعنى الإبتعاد عن الإنغلاق الفكري والتكفير العقائدي عبر ظاهرة التناغم والتجانس والإتسجام في فهم النصوص الدينية فهما عقلانيا أو الركون الى الفهم العقلاني في تفسير النص الديني؛ وكان شخصياتنا الفلسفية والفكرية

في ماضينا وحاضرنا هم أعلام فكر حر جدلي عقلاني منطلق من توجه إيماني لا غبار فيه وعليه، إذ رسخوا معالم فكر فلسفي عقلاني ذا نزعة إنسانية تنطلق من وتبنى على السجال والردود المفتوحة ، ليشكلوا بذلك تيارا فلسفيا وعقلانيا في الحضارة الإنسانية . وليمثلوا فترة التفاعل الفكري والفلسفي والثقافي عبر ظاهرة الترجمة والإبداع الفلسفي والتي تنحصر بين عامي (٩٥٠ - ١٠٢٠) للميلاد.

ومن أعلام التصور الفلسفي البحث، بمعنى تصور الفلاسفة عبر تفعيل فكرهم العقلاني المنفتح على المعارف الإنسانية الدينية والدينية نذكر : الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن طفيل ، والتي إستمرت حتى عام (١١٩٨) أي نهاية القرن الثاني عشر للميلاد ؛ ونذكر من أعلام التصور الأدبي المتناغم مع الفكر الفلسفي والمنهجية الجمالية والذي إنعكس عبر رؤى أدبية : الجاحظ والتوحيدي وابن مسكويه والمتنبي والمعري والبيروني وفخر الدين الرازي وابن خلدون والتي إمتدت حتى عام (١٤٠٦) أي حتى بداية القرن الخامس عشر للميلاد ، من جانب ؛ ومن جانب آخر تجلى الموقف العقلاني ذو النزعة الإنسانية في توجهات مفكري عصر النهضة للأعوام الممتدة بين ١٨٠٠ - ١٩٥٢ للميلاد وصولا الى مفكرينا المعاصرين . إذ نذكر : الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وفارس الشدياق واليازجي والبستاني وأحمد لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى وشبلي شميل وإسماعيل مظهر وفرح أنطون وهم الذين رسخوا الفكر العلمي عبر المنهج العقلاني وتوكيد الذات وتفعيل الإبداع الإنساني عبر الفكر النقدي، لحق بهم زكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي وحسن حنفي وإبراهيم مدكور وزكريا إبراهيم وحسام الألوسي في تكاملية عثمان أمين في جوانيته ومحمد عزيز الحبابي في شخصانيته ومحمد أركون في أنسنته التي عدّها منهجا عقلانيا للنظر أو لإعادة قراءة الفكر الإسلامي على تباين توجهاته وتياراته وشخصه ليثبت ما يتمتع به هذا

الفكر من ترسيخ لإنسانية الإنسان في الفكر والواقع حتى خرج به من إطاراته الضيقة الى رحاب وقائع إنسانيته . فهو لاء وغيرهم " شكوا تيارا إنسانيا وعقلانيا " متميزا ونخبأ فكرية وثقافية وظفت معطيات ونتائج العلم والمعرفة للإنسان (ينظر: محمد الأحمد، في عرضه لكتاب د. جورج طرابيشي) (تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة)، جريدة النأخي، (بغداد ١٥ أبريل ٢٠٠٧، شبكة الأنترنت ص ١ - ٢). وبعدما تجاوزوا في فكرهم الفلسفي وتأملاتهم الفلسفية جذور المعاني الهرمة في عقولنا ونفوسنا وتجاوزا في فهمهم وإدراكهم لحقائق الوجود الإنساني ، وتناغموا والمعطيات الأنثروبولوجية والسوسولوجية والمعرفية في إنكاساتها على الإنسان ، فهم على وفق إستعارتنا لتعبير محمد أركون فهموا " ممارسات الأنسنة."

٤. النزعة الإنسانية - إشكالية مفهوم أم إشكالية فكر في تفلسفنا المعاصر

يؤشر مفهوم النزعة الإنسانية إشكالية ليست مفاهيمية ، من وجهة نظر ، بل إشكالية فكرية تعدّ مضمون التساؤل الذي يطرح عن ماهية فكرنا الفلسفي وما يشكل من منظومة فكرية إنسانية النزعة في ماضيه وحاضره؟.

الأمر الذي يدل على تمثّل فكرنا الفلسفي ومنظومته المفاهيمية ومنهجيته المعرفية على النزعة الإنسانية ذات السمة العقلانية المنفتحة، بوصف هذا الفكر منبعاً من منابع الحضارة العربية الإسلامية في ماضيه، ورافداً من روافد فكرنا العربي في معاصرته، هذا الفكر الذي محوره الإنسان المبدع أو الخلاق ، المنطلق من تفعيل العقل في الفكر والمعرفة والتفلسف والنقد ، دون الإنغلاق على النص النقلّي أو اللاهوتي أو المقدس . على الرغم من كون إشكالية التوفيق بين العقل والنقل أو بين المنقول والمعقول أو بين الفلسفة والدين هي الإشكالية المحورية المتحكمة في الفكر الفلسفي والفقهي

والكلامي في فكرنا العربي الإسلامي من جانب ؛ وكون تحقق النزعة الإنسانية يرتكز على مديات تفعيلها للنزعة اللاهوتية من جانب آخر .

ربما بدأ بتحول واضح في عصر نهضتنا الفكرية أو عصر تنويرنا الفكري بظهور شخصيات فكرية إبتعدت بشكل أو بآخر عن التقليد والإتباع والإنغلاق والتكرار الى آفاق تفعيل الفكر العلمي والمنهج العقلاني في طروحاتهم وتأسيس الخطوات المتقدمة بإتجاه توظيف المنهج النقدي في قراءة العقل الديني الذي إبتدأ لدى فرح أنطون وإسماعيل مظهر وتمحور فيما بعد في فكرنا الفلسفي المعاصر عبر إنموذج محمد أركون الذي ما زال يطرح فكرة تلو فكرة وقراءة بعد قراءة لعقلنا الإسلامي ، ربما توجهها بتفعيل مفهوم يختزل نزعة الأمس الإنسانية ليشكل طرحاً فكرياً وإصطلاحياً وربما إشكالياً يتمثل بمفهوم الأنسنة المعاصر. (ينظر: محمد أركون، النزعة الإنسانية والإسلام.. معارك فكرية ومقترحات للحل، ترجمة: هاشم صالح وعرض، المكتبة الفلسفية لجوزيف فران، باريس ٢٠٠٥، ترجمة وعرض: هاشم صالح ، جريدة الشرق الوسط ، ع ٩٦٤١، ٢١ أبريل ٢٠٠٥، ص ١ - ص ٨).

وبموجب ما تقدم تكون النزعة الإنسانية إشكالية فكرية وليست إشكالية مفاهيمية في فكرنا المعاصر ، طالما يجانب هذا الفكر للبعد الإنساني العقلاني في الطرح والحل والتجاوز المنفتح على الذات والآخر وتفعيل المنهج النقدي ، لحساب الإنغلاق العقائدي. الأمر الذي يعني بأن فكرنا المعاصر في حاجة ماسة الى مشروع أنسنته ليحقق واقعيته وحضوره . أي عليه محاكاة إنسانيتنا وإنساننا على غرار ما كان يحاكي مفكرنا في الأمس إنسانية الإنسان. ربما نحن بحاجة الى تفكيك تراثنا وفكرنا وتاريخنا وإرثنا لنضع خطواتنا الصحيحة على المنهج العقلاني والواقعي والتنويري وربما الى منهج تاريخي أيضاً في قراءة تعقيدات تراثنا ومعاصرتنا.

٥- الأنسنة وشخصيات فلسفية معاصرة..

لحل توجه مفكرينا المعاصرين الى الإهتمام بالفلسفة الإنسانية يسهم في نشر الفكر العقلاني والإنساني ويكرس فهم النزعة الإنسانية بوصفها " تلك الفلسفة التي تضع الإنسان والقيم الإنسانية " في المقدمة أو " هي ذلك التصور الفلسفي الذي يثق بالإنسان ويتفاعل به " بوصفه قيمة عليا، وبها يغدو الإنسان بما هو إنسان الغاية. وهو ما يوسمهم بكونهم مفكرون نهضويون وإنسانيون فالإنسان لديهم موضع الإهتمام والتساؤل، والمعرفة التي لا تهدف الإرتقاء بالإنسان وتحقق عقلانيته وتتطلق من النزعة النقدية في إستكمال مسيرتها وتقدمها، لاجدوى فيها ولا فائدة منها في نظرهم (ينظر: جيم هيريك ، مدخل عام الى النزعة الإنسانية، لندن ٢٠٠٥ ، ١٠٥ صفحة ، شبكة عربيات ، موقع الأنترنت ، ٨ / ٢ / ٢٠٠٦ ، ص ١-٥).

بهذا المعنى هم يقدمون قراءات متجددة ويصوغون مقدمات متعددة لأفكار إنسانية، تبني على النقد المستمد من التوجه الإنساني لفتح مجالات وإثارة نقاشات وسجلات فلسفية وفكرية في شكل عقلاني وصولا الى الفهم المشترك مع الآخرين ، فلا وجود لباحث إنساني منعزل . وعندئذ سيجد مفكرنا المعاصر نفسه أمام سؤال إشكالي ثقافي ومعرفي يتناول مفهوم النزعة الإنسانية أو الأنسنة وحتمية تفعيلها في ثقافتنا وفكرنا وفلسفتنا المعاصرة ، ومضمونه : أ يكون تفلسفنا المعاصر دافعا أم عائقا دون تحقيق عقلانيتنا وأنسنتنا وحدائتنا ؟ . فنتبين إتفاقهم على الإشكالية أو السؤال الإشكالي وإختلافهم في الطرح فلسفيا ومنهجيا .

وكان مفهوم الأنسنة المعاصر إختزل إشكالية النزعة الإنسانية كفكر ، ليتحول بدوره أي مفهوم الأنسنة الى موقف فكري ومعنى مضموني لا بد من فهمه لكونه يتخذ من مفهوم الإنسان محوره ، والذي تمّ التعبير عنه في محاولات فكرية طرحت وما زالت مفهوم الإنسان وأنسنته بمعنى إهتمام الإنسان بالإنسان، فالإهم لدى هذا الموقف الإنسان والمهم الى جانب

الإنسان الأنسنة. بعدما إبتعدت عن نسيان هذا المفهوم المتحقق أصلا في فلسفتنا وفكرنا وآدابنا، لتسهم من جديد في ديمومته وتصيرّه . (وتجدر الإشارة الى إطروحة الدكتوراه للقااص الأردني أحمد النعيمي حول - النزعة الإنسانية في الرواية العربية المعاصرة ، إذ أشار الى النزعة الإنسانية في الفكر المعاصر مستطلعا لأبرز آراء المفكرين العرب، وتطرق الى النزعة الإنسانية في الشعر المعاصر، الى جانب عرضه للنزعة الإنسانية في نماذج من السرد العربي الروائي والقصصي والمسرحي، ليسجل تحطي الأدب العربي المعاصر الجمود الأنساني تحقيقا للنزعة الإنسانية التي بدت واضحة المعالم في كتابات : حنا مينه ، وغادة السمان وسهيل إدريس غسان كنفاني وأحلام مستغامي وغالب هلسا ونوال سعداوي ونجيب محفوظ غيرهم . جريدة الرأي ، عمان).

وربما يقدم المفكر إشكالية مفاهيم وقيم الحداثة على وفق دلالة أنسنته أو نزعته الإنسانية موقفا للروح أراء مشكلة المعرفة وكأنه يعبر عن لحظات حدائته بعقلانيته الفلسفية ليتحقق مع لحظة المفكرين ذوي النزعة الإنسانية على الرغم من تباينه معهم في الرؤية والمنهج.

وبموجب ما تقدم شهدت النزعة الإنسانية في فكرنا المعاصر حركة نهوض نشطة قادها مفكرون متنورون شكلوا تيارات فلسفية مهمة في مجمل حياتنا الفكرية : إسلامية تجديدية وليبرالية تحديثية وعلمانية وقومية ، وجدت من الإنسان وأبعاده محاور للنشاط الإبداعي الفلسفي ولتفعيل الخطاب الفلسفي العربي المعاصر وتحديد ملامحه ، وتستوقفنا نماذج من هؤلاء المفكرين في ورقتنا هذه ، من الذين شكلت فلسفاتهم الإنسانية، من وجهة نظرنا ، مقاربات ومفارقات مفاهيمية وفكرية ومنهجية في دوائر الفكر أو ثنائياته في الأصالة والمعاصرة ، وفي الحداثة وما بعد الحداثة. وهم : حسام الألوسي في نزعته التكاملية الإنسانية عبّر تفعيله للمنهج التاريخي الجدلي في أطر الشمولية والحرية والعقلانية والعلمية والتطورية بوصفها مرتكزات

للتجربة الفلسفية الإنسانية ؛ وعثمان أمين في نزعة الجوانية الإنسانية عبر توظيف مفهوم الروحانية (الجوانية) منهجا ورؤية وفلسفة للتغيير والتجديد في الطرح الفكري الإسلامي وللتعبير عن نزعة الإنسانية ومحمد عزيز الحبابي في نزعة الشخصانية الإنسانية بعدما فعل مفهوم الشخص (الإنسان) في المقاربة بين قراءته للفكر الإسلامي وتوجهه نحو طروحات الآخر ؛ ومحمد أركون في مشروع الفكري الأنسني حينما إنطلق من مفهوم الأنسنة ليصوغ فلسفته الإنسانية في دلالة واضحة على مديات أو آفاق وعينا الفلسفي وتعبيره عن الحياة الإنسانية في عالم متغير بشكل دائم .

٥.١:

طرح الألوسي فلسفته الإنسانية في مؤلفه (الفلسفة والإنسان) ففيه يتضح منهجه وفيه تتحدد معالم فلسفته وبه توج مسيرته الفكرية .

ينطلق الألوسي من الداخل أي من تجربة تفلسفه الفردية عبر النظر والبحث والتأمل والتعقل نحو الخارج أي نحو التجربة الفلسفية الإنسانية. في مسعى حثيث بإتجاه إقرار إنسانية الفلسفة ومنهجها فهو يرى في فعل التفلسف بدلالة المنهج والتفلسف بدلالة الفلسفة تجربة إنسانية، فكلاهما ينطلق من العقل وفعل التعقل وبه يتصفان . فما أحوج الإنسان الى فلسفة تكبر العقل وتؤمن بالعقل .

فالألوسي يؤكد على إنسانية الفلسفة ومنهجها، لكون الفلسفة تتناول ' الظواهر والأفكار في إرتباطها وتبعيتها المتبادلة في تطورها وتغيرها " في العلاقات " الاجتماعية السائدة في مرحلة معينة " وماهية الموقف الفلسفي من الصراع الدائر بين " القوى الاجتماعية " لتوضح من ثم صلة الفلسفة ' بأشكال الوعي المختلفة كالدين والسياسة والعلم والفن والأيدولوجيا " الى جانب النظر الى الإنسان أو الفرد بوصفه وجودا خاصا " لا يتكرر ينتمي الى فترة معينة وأمة معينة وتاريخ معين " ، رغبة منه لـ " الوصول الى عقل عربي مرن متسامح ، عقلاني ، علمي جديد ، مؤمن بهذه الحياة وبنعمها ،

إنساني النزعة، عملي، مؤمن بالنقد، عارف بشعاب الطريق وخطوات الحضارة البشرية، يكره التعصب والإستعلاء ، يحترم الحقيقة " . فالألوسي في إنسانيته التكاملية ينطلق من مبدأ أساسي مفاده " التواصل " فيه " نطلع على ، ونستعين بجهود من سبقنا " لكون " الأفكار بنى حية تتضح وتتحرك في إطار " إنساني " فيما يقبل أو يرفض " (ينظر : د. نظلة الجبوري، في بحثها الموسوم - إبداعات فلسفية في رؤى عقلانية - ، المجلة الفلسفية العربية ، مجلد ٥ ، ع (١ - ٢) ، عمان ١٩٩٧ ، ص ١٣ - ٢١ ؛ والدكتور حسام الألوسي ، الفلسفة والإنسان ، دار الحكمة ، بغداد ١٩٩٠) .

٥.٢:

وعلى الرغم مما ينتهج عثمان أمين في جوانيته من نهج يراه البعض نهجا لا عقلانيا في النظر الى الإنسان، إلا أنه يريد تأسيس فلسفة إنسانية روحية ذات نزعة صوفية تجد حضورها في بنية فكرنا العاصر . إذ لا جدوى من فكر لا يتوجه الى الإنسان ولا يتفاعل معه في الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي وفي الحياة . وكأنه أراد من فلسفته التي صاغها بمصطلح (الجوانية) الإجابة عن التعقيدات في الحياة الإنسانية ومشكلات العصر وبرؤية تجديدية للإنسان والحياة والعالم، أي بنظرة روحية أخلاقية . فالقيم الأخلاقية الإنسانية هي قيم جوانية في مبدئها، وتحقق جوانيتها لكونها تركز الى دواخل الإنسان بما هو كامن ومستتر فيه من ضمير ونية وجهد وتعبير عثمان أمين نفسه "الهاتف الجواني لدى الإنسان . "

وهكذا يحدد الموقف الجواني في الأخلاق الإنسانية حينما يرى في الجوانية الدعامة الحقيقية للأخلاق الإنسانية . في خطوة متقدم لتوكيد الربط الجدلي بين الجوانية والسلوك الأخلاقي في حياة الإنسان، أو بين البعد الروحي (الجواني) والبعد الحسي (البراني) للإنسان في النظر الى قضايا الحياة . من أجل الوصول الى حياة إنسانية ووجدانية متجددة عبر ما صاغ من نظرية في المعرفة الجوانية أساسها الوعي . ليضع عبر ذلك معالم المنهج

الجواني الفلسفي الإنساني الذي يؤكد على كون المعرفة الحقيقية تكمن في المشاركة الروحية والتعاطف العقلاني.

وبهذا يدعو عثمان أمين الى تبني منهجه الجواني حينما "نصطنعه لأنفسنا مذهبا" في النظر الى وقائع الحياة وقضاياها وما ورائها بمعنى معانيها من داخل الإنسان لكي يتفاعل معها. وربما أراد من محاولته الفلسفية الإنسانية هذه التركيز على ضرورة التوجه الى قيم الروح الى جانب العلم لبلوغ الحياة الإنسانية الصحيحة .

ولعل ذروة إبداعه الفلسفي يتحقق عبر مؤلفه " الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة " الصادر عام ١٩٦٤. حيث يوضح فيه منهجه الجواني الذي يلتزم به في حياته الفلسفية والثقافية وفي مؤلفاته وبحوثه وترجماته وتحقيقاته الفلسفية . (ينظر : د. سامي الشيخ محمد ، في بحثه (عثمان أمين فيلسوف الجوانية في العالم العربي ، دنيا الوطن ، فلسطين ، ٦ / كانون الثاني ، ٢٠٠٦ ، شبكة الأنترنت ، ص ٣ - ٧) .

وهكذا يصوغ عثمان أمين نزعه الإنسانية التي لم تجد حضورها في الدرس والبحث والتعمق بالشكل الذي يستحقه أو يحظى به في فكرنا المعاصر .

٥.٣:

ومحمد عزيز الحبابي في محاولته الفكرية الفلسفية الهادفة الى شخصنة الفكر وإعادة قراءته بما يعزز حضور الإنسان كإنسان عبر بدلالة مفهوم الشخص - لكون لفظ شخص ينحصر في الدلالة على الإنسان - الذي يقصد به الحبابي: الإنسان الواعي لوجوده ماديا ووجدانيا وتاريخيا. (ينظر : محمد عزيز الحبابي، من الحريات الى التحرر، دار المعارف، مصر ١٩٧٢، ٤٨) للتعبير عن نزعه الإنسانية ذات البعد المجتمعي التي عرفت بـ : (الشخصية)، وعرفت فلسفته بـ : (الفلسفة الشخصية الواقعية) وتجسده لها كسلوك إنساني عبر نظرته للذات والآخرين والوقائع والعالم ، والتي تشكلت من جمع لثقافة مزدوجة وركام من المعاناة. فأسس مشروعه الفلسفي

وخطابه الفكري المنطلق من والداعي الى تجاوز ما من شأنه إستلاب إنسانية الإنسان وحرية لكون تحقيق الحرية يعني وجودها في وجدان الإنسان الذي يحسها ويحيها .

الى جانب تكريس العقلانية في الحياة وتوكيد قيمة التفكير العقلاني ، على الرغم من كونه يتقبل الوجدانيات والحدسيات طالما لم يفهم العقل كل الواقع، ليحقق بذلك حدود التكامل في فلسفته الإنسانية الشخصية الواقعية بين المعقول واللامعقول مكونات حياة الإنسان وما يحيط به ويفكر فيه. وربما أوصله موقفه الفكري هذا الى تصارع النزعات الإنسانية كالقلق والتفاوت والتساؤل في فلسفته الإنسانية كمفاهيم تتفاوت في شكل مديات الفلسفة الإنسانية . (ينظر : عبد الرزاق الدواي، في بحثه " جدلية القلق والتفاوت في الفكر الفلسفي عند محمد عزيز الحبابي "، المجلة الفلسفية العربية ، مج ٤ ، ع ٤ ، آذار ١٩٩٦ ، عمان ، ص ٧٦ - ٨٣) .

ويتعمق الحبابي في شخصانيته الواقعية للتعبير عن نزعه الإنسانية على وفق رؤية لغوية أو تفسير لغوي لهذه الفلسفة، فيعدّ "اللغة هي الإنسان نفسه" للدلالة على الترابط الوثيق بين شخصية الشخص حينما ترتهن بكلامه أو لغته. وبهذا تشكل اللغة مجالا للبحث عن شخصية الشخص في تفكير الحبابي الفلسفي طالما غدت الكلمة تعبيراً عن إنسانية الإنسان الذي يعرف نفسه عبر الألفاظ اللغوية. وصولاً الى تحديد الفكر الإنساني برمته. (ينظر : د. ابراهيم خليل، في بحثه "اللغة والإبداع الدبي في أعمال محمد عزيز الحبابي" ، المجلة الفلسفية العربية ، مج ٤ ، ع ٤ ، آذار ١٩٩٦ ، عمان ، ص ٩٨ - ١٠٠ .

ويبدو توجه الحبابي الى اللغة للتعبير عن تفكيره الشخصي بوصفها مجالا للتجريب الشخصي الى جانب الفلسفة ببعديها العقلاني والنقدي طالما القيمة تكمن في الإنسان أي الشخص. من جانب وطالما مزج بين الإبداع الأدبي والتساؤل الفلسفي لواقعية فلسفته وإنسانيته، لكونه الشخصي أساساً، الذي يرى في تواصل الأنا، الشخص مع الآخرين بعداً

عميقاً يحدد شخصانية الإنسان وبه يتشخصن. (ينظر : د. سمر روجي الفصيل ، في بحثه " الحبابي روائيا بين نقاده " ، مجلة الجمعية الفلسفية العربية ، مج ٤ ، ع ٤ ، آذار ١٩٩٦ ، عمان ، ص ١٠٠ و ١١٠ - ١١١) .
كون التشخصن لدى الحبابي في مرحلته الأولية بلوغ الأنا حدّ الإنسجام فيتمكن من القيام بدوره في الحياة ، وفي مرحلته النهائية تحقيق الإنسجام والتواصل الإنساني بمعنى تناغم الأنا في النحن . في إشارة الى الوعي الذي يعده العنصر الفعال في الإنتقال من الكائن الى التشخصن ، لكون الوعي يشكل شعورا متعديا لا يفصل عن النشاط المعرفي ، لكون المعرفة لديه تعني معرفة الشيء ومعرفة الشخص ، ومعرفة الغير لا تتفصل عن تصير الشخص في ذلك الغير ، الأمر الذي يؤدي الى تشخصني أي بتحقيقي للآخرين في ذاتي وبتحويل الأنا الى النحن . (ينظر : محمد عزيز الحبابي ، من الكائن الى الشخص ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٢ ، - ص ٧٨ - ٧٩ و ٨٩ و ١١٠ و ٥٢) .

٤٥ :

ولعل وجود مفهوم الإنسنة كمضمون تعبيرى عن النزعة الإنسانية في فكرنا ماضيا وإمتدادا معاصرا أدى بمحمد أركون الى متابعتة فكريا ومنهجيا - ربما كان لتحولاته الفكرية والسلوكية الأثر في توجهه الأنسني العقلاني والنقدي وشكلت ملامح تجربته الفلسفية الشخصية ووضع الصياغات الأولى لمشروعه الإسلامي التطبيقي - بدأ بإطروحاته التي خصها لموضوع الأنسنة ، إذ عرفها بكونها " الإعتناء بالإنسان " وحمايته من التعرض للجهل والتضليل في الرأي والفكر والخطاب . والذي أراد به جمع ميادين التفكير والبحث العلمي والنهج العقلاني لكي تتحول الأنسنة من مفهوم وموضوع الى خطاب لا بل الى تيار نهضوي بمعنى تيار أنسني يتحقق في الفكر ويتفعل ويفعل واقعا الإجتماعي المعاصر . (ينظر : حسين الخباز ، نص محاضرة أركون - قضية الأنسنة في المجتمعات الغربية والمسلمة المعاصرة ، موقع فوبيا ، ٥ مارس ، ٢٠٠٧ ، ص ٢-١) .

الى جانب تعبيراته ومضامينه في الثقافة والمنهج والفلسفة والمعرفة من جانب ، وتفعيله على وفق منهجية أركون الوقائعية الإنسانية ومداخلاتها عبر المسار الفكري والعقلاني والفيلولوجي (= الفقه اللغوي) والأثر وبولوجي والسايكولوجي والسوسيولوجي والألسن ني من جانب آخر ليحقق أنسنته مفهوما وفكرا ورؤية ونقدا . وربما مشروعه الأنسني الفلسفي المعاصر الذي يسهم في تفعيل ثقافة التساؤل بمنأى عن المسلمات الجاهزة ، والمنطلق من إخضاع "النص لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الأنسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعته وتحولاته". (ينظر : د. سيار الجميل ، محمد أركون - مفهوم الأنسنة ومشروع الإسلاميات التطبيقية) : وقفة نقدية (، جريدة الزمان ، ع ٦٦٩ ، بغداد ٢٢ / ١١ / ٢٠٠٣) شبكة الأنترنت ص ١-٢) .

الأمر الذي أدى به الى إقرار الترابط الجدلي بين الأنسنة والنسيان لكون عدم فهم الأنسنة دلالة على النسيان ، أي التراجع في العناية بالإنسان وعدم المشاركة في ترسيخ أنسنته في الفكر والممارسة الحياتية والبحث العلمي والمعلومات الدقيقة . ولكن يجب ألا يفهم من توجه أركون الى الأنسنة كونه ينظر الى الإنسان وإنطلاقا من إنسانيته قيمة أدبية مطلقة تتضمن دلالة تقديس الإنسان ، لكون هذا الفهم سيؤدي الى إختزال النزعة الإنسانية Humanism بالنزعة الإنسانية الإلحادية والتي لم يبتغيها أركون ولم يعينها بالتأكيد .

وربما نتساءل على وفق مشروع أركون الأنسني : أنؤسس فكرنا على مفاهيم وطرح إشكاليات مضافة أم نفعل عقلانيتنا في صياغة الحل ومعالجة طروحاتنا عبر أنسنتها ليسهم الجميع في ترسيخ ثقافة الأنسنة والنزعة الإنسانية في الفكر والواقع ؟ أ تكون تساؤلاتنا عن الأنسنة وتحققها منحى لحدثنا ومعاصرتنا ؟ أ يحقق فكرنا المعاصر عبر طروحات مفكرينا نزعتنا الإنسانية الحداثوية ؟ الى متى يظل هذا المفكر أو ذاك يطرح مصطلحات ونظريات تجريدية ؟ . ربما تكون الإجابات في طي ما سينجز من الباحثون والكتاب والمفكرون من بحوث وكتابات ودراسات .

في فلسفة الفلسفة أو جدوى الفلسفة في عصرنا الحاضر

د. رائد جبار كاظم
قسم الفلسفة - كلية الآداب
الجامعة المستنصرية

(أيتها الفلسفة أنت المدبرة لحياتنا، أنت صديق الفضيلة وعدو الرذيلة، ماذا نكون وماذا تكون حياة الإنسان لولاك؟). شيشرون
ازفلك كولية. مدخل إلى الفلسفة. ص ١٠ .

(إن الفلسفة وحدها هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وإنما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة حقيقيين).

ديكارت. مبادئ الفلسفة. تر: د. عثمان أمين. ص ٣٠
(إن الفلسفة تحيط بكل موضوع وهي توقضنا من سباتنا الدجماطي وتقوض من أرائنا المطبوخة).

وليم جيمس. بعض مشكلات الفلسفة تر: د. محمد فتحي الشنيطي. ص ٣٨
(كل الرجال وكل النساء فلاسفة، فإن لم يكونوا مدركين أن لهم مشاكل فلسفية، فلديهم على أية حال إحكامهم الفلسفية المسبقة. ومعظم هذه الأحكام نظريات تؤخذ كمسلمات تشربوها من بينتهم العقلية أو من التقاليد).

كارل بوبر. بحثا عن عالم أفضل. تر: د. احمد مستجير. ص ٢١٨ .
(إن الفلسفة في كل عصر هي خلاصة ومعنى وجوهر وثمره مجموع نشاط الإنسان العلمي والمعرفي والاجتماعي والفني وفي كل جزئيات الحياة).

حسام الالوسي. الفلسفة والإنسان. ص ١٤٢

المقدمة

منذ فترة من الزمن وسؤال تقليدي يدور في ذهني، وبحث عن إجابة له ليست بالتقليدية، علني أحقق نوعاً من الاطمئنان الفكري والنفسي، والسؤال هو كالاتي: ما هي وظيفة الفلسفة؟ وما هي الجدوى من دراساتها وتدريسها؟ وما هو دورها الحقيقي في حياة ووجود الإنسان؟ هذا السؤال أو مجموعة الأسئلة التي طرحها وطرحها العديد من الناس، سواء منهم المختص أو غيره شغل الذهن في كل زمان ومكان، وطبيعي إن الأسئلة الفلسفية تكاد تكون متشابهة على مر التاريخ، من قبل الناس، ولكن الأجوبة تختلف باختلاف العصر وفلاسفته وطبيعة الظروف الاجتماعية والحياتية والفكرية والثقافية والسياسية.

معروف لدى المختصين من أهل الفلسفة إن التعريف اللغوي للفلسفة واحد، وهو كما ذكرته المصادر الفلسفية المختصة يعنى (فيلو صوفيا) في اللسان اليوناني والذي يعنى (حب الحكمة) هذا من حيث التعريف اللغوي، أما من حيث التعريف الاصطلاحي للفلسفة فتعدد ولا يمكن إحصاء جميع التعريفات التي قيلت في حقها، لأنها تختلف من فيلسوف لآخر، ومن مدرسة فلسفية لأخرى، ومن مذهب فلسفي لثان.

فالتعريف الذي يقدمه أفلاطون ربما لا يرضي أرسطو، والتعريف الذي يقدمه الفيلسوف المثالي لا ينع به الفيلسوف الواقعي، والتعريف الذي يقدمه الثاني لا يؤمن به الأول، والتعريف الذي يقدمه الفيلسوف المادي يرفضه الفيلسوف الميتافيزيقي والالهى، والتعريف الذي يقدمه الثاني لا ينسجم وطروحات الأول وهكذا دواليك.

وكما يقول د. حسام الالوسى (والحقيقة أن الفلسفة لم تكن قط فلسفة واحدة، فحتى داخل المثالية والمادية توجد تنوعات لا حصر لها في كل فريق)^(١) وهذه حقيقة يسجلها لنا الالوسى لا غبار عليها فواقع وتاريخ الفلسفة يثبت لنا ذلك وعلى مر العصور.

وهذا الاختلاف في التعريف ربما يزعج الكثيرين لعدم وجود تعريف واحد، أو مذهب واحد، أو مدرسة واحدة في الفلسفة. ولكننا نرى إن التعدد والاختلاف والتنوع والنقد هو الشيء الجميل في المنهج والفكر الفلسفي.

إن الفلسفة مستمرة بالعطاء والوجود والحياة على وفق هذا المنهج الحيوي النقدي التحليلي لقضايا الكون والوجود والإنسان والمجتمع. وأقول انه لولا هذا المنهج لما استمرت عجلة الفلسفة بالإنتاج والإبداع والعطاء الفكري والعلمي والثقافي، وبذلك استطاعت الفلسفة عبر تاريخها الفكري والمعرفي والعلمي أن تؤسس لنفسها منهجا وطريقة وأسلوبا وقواعدا خاصة بها تميزها عن غيرها من طرق التفكير البشرى.

ومن خلال ما تقدم عن تعريف الفلسفة ومنهجها يمكن القول إن وظيفة الفلسفة شأنها شأن التعريف الاصطلاحي للفلسفة ليست واحدة، بل هي متعددة ومتنوعة ومختلفة أيضا من فيلسوف لآخر، وهى تختلف باختلاف الفلاسفة والمذاهب والمدارس الفلسفية، فإذا كانت وظيفة الفلسفة عند أفلاطون هو تحقيق العدالة في المجتمع وصناعة الفيلسوف الحاكم أو الحاكم الفيلسوف، وتعليم الناس على استحصال الفضيلة، فهي عند أرسطو تهتم بالبحث في علل الأشياء ومبادئها الأولى، وإذا كانت وظيفة الفلسفة عند المدرسة الفلسفية الوضعية المنطقية تهتم بتحليل المعاني والاهتمام بالمسائل العلمية أو السعي لجعل الفلسفة علماً، فوظيفة الفلسفة عند المدرسة الفلسفية الوجودية تهتم بقضايا الإنسان الوجودية والحياتية والاجتماعية والنفسية، وإذا كانت وظيفة الفلسفة عند بعض الفلاسفة تهتم بتفسير العالم فهي عند ماركس تسعى إلى تغيير العالم.

وعلى الرغم من تعدد وظائف الفلسفة بتعدد اتجاهاتها ومدارسها وفلاسفتها - وهذا أمر طبيعي وصحي جداً - إلا أن أغلب الفلاسفة يؤكدون على أهمية وضرورة الفلسفة بالنسبة للإنسان وللحياة الإنسانية، وإن هدف الفلسفة وغايتها هي تحصيل الحقيقة أو البحث عن الحقيقة، ومحاولة معالجة جميع

قضايا الانسان ،سنناقش في بحثنا هذا الأمور الآتية:

١- القيمة الفكرية للفلسفة.

٢- القيمة الاجتماعية للفلسفة.

٣- القيمة الحياتية للفلسفة.

٤- جدوى الفلسفة في عصرنا الحاضر .

هذا وخرج الباحث بمجموعة من النتائج التي استخلصها من بحثه تبين دور واثر وقيمة الفلسفة في حياتنا المعاصرة ،فكرياً وسياسياً وتربوياً وثقافياً واجتماعياً وعلمياً ودينياً، وعلى ميادين الحياة الإنسانية كافة. فهي لم تكن أبداً كلاماً فارغاً يردده الفلاسفة على ألسنتهم وفي كتبهم ،فهم على مر التاريخ دعاة البحث عن الحق والحقيقة ومن اجل الحقيقة.وبالحقيقة وحدها،على تعدد مصادرها ووجوهها،تستمر الحياة الإنسانية بالعطاء والبقاء والهناء الفكري والنفسي والاجتماعي .

١- القيمة الفكرية للفلسفة.

إن من الأمور التي لا يمكن لأي أحد إنكارها هو بيان الأثر والدور والقيمة الكبرى التي تتركها الفلسفة على الفكر البشري عموماً ،فقد كانت الفلسفة ولا تزال تحتل المكانة الكبرى بين المعارف البشرية التي وهبها الله تعالى للإنسان ،على الرغم من انفصال العلوم عن أمها واستقلالها بذاتها عن الفلسفة، وتقدم مناهجها وتطور آلياتها ووسائلها وفنونها،فقد استطاعت الفلسفة عبر تاريخها الطويل وفي كل مكان وزمان من هذه الأرض أن تتجلبب بفلاسفة كبار كان لهم الفضل الكبير في رسم خارطة الكون و الإنسان والمجتمع والحياة البشرية برمتها،وكان لأغلب الفلاسفة الأثر الكبير في سمو وعلو واستقامة وتقدم البشرية نحو الكمال والخير والجمال،نفسياً واجتماعياً وتربوياً وسياسياً وتعليمياً وثقافياً وحياتياً (إن الفلسفة مبدأ لتوجيه الإنسان للسلوك إزاء العالم المحيط به،وكلنا يسير على وفق مبادئ،حتى لو لم يعها وهكذا فالفلسفة تحيط بنا،وما زلنا نحيا وفقا لمبادئ أو اعتقادات أو

قناعات،فلا يمكننا الحديث عن الفلسفة وكأنها شيء غريب عنا)^(١).

ولا يمكن القول مطلقاً إن الفيلسوف أو الفلسفة كانت في يوم من الأيام وراء قيام حرب أو كارثة كونية أو بشرية أو سعوا إلى الخراب والدمار وزرع الفتن والشر في صفوف الناس ،بل كان الفلاسفة بفكرهم وثقافتهم ووعيمهم وسعة أفقهم هم من أنقذ البشرية من كوارث وحروب وآفات أحاطت بالإنسان في كل مكان، إذ أن حياة الإنسان والإيمان بحقوقه الفردية والاجتماعية، الطبيعية والسياسية، الدينية والأخلاقية، هي التي دفعت الفلاسفة بوعيمهم وفكرهم وإرادتهم الحرة للإعلاء من صوت النزعة الإنسانية وإخماد الكثير من الشرور والآفات.فكانت الفلسفة إلى جانب الدين هي المصباح الذي استضاء به الإنسان طيلة وجوده على هذه الأرض فـ(إذا كان تاريخ البشرية مليئاً بالتعصب المذهبي والعقائدي،فانه كان يكون أسوأ بكثير لو لا فلاسفة دافعوا بسلوكهم وتعاليمهم بشجاعة عن حرية الفكر والتسامح،وعملت آراؤهم،بـرغم ضغوط السياسة وأصحاب المصالح،وقوى المحافظة على توسيع الأفق الانساني والتقليل من التعصب. وان ضحايا الطغيان المذهبي وضيق الأفق كانوا في الغالبية من الفلاسفة والمفكرين.وبقيناً انه لو كان التاريخ سمع أصواتهم لكان طريق البشرية حتى اليوم اقل دماء وأسرع نضجاً وأوسع معرفة وأكثر تحسیناً للإنسان وظروفه)^(٢)

إن هذا الكلام لا يمكن لأحد إنكاره، فقد كان الفلاسفة على مر التاريخ هم من دعاة التنوير والتحرير والحب والسلام والتسامح،ولا احسب أحداً فيلسوفاً ويدعى الفلسفة لا يؤمن بهذه المبادئ والقيم،فمن لا يؤمن بذلك فليس من الفكر والفلسفة في شيء ولا يمت للإنسانية بصلة.

والفلسفة كما يعرفها عبد الرحمن بدوي (هي دعوة إلى التعمق في كل ما يتناوله المرء من شؤون المعرفة،دعوة إلى عدم الاكتفاء بالظاهر، للنفوذ إلى ما تحته،دعوة إلى تقلاب الأمر على جوانبه العديدة ابتغاء شمول

النظرة، دعوة إلى البحث عن المبادئ والأصول الكامنة وراء الظواهر، طمعاً في مزيد من الفهم والتعقل وإدراك الروابط والأسباب^(٤).

إن تركيز الفلاسفة على الجانب الفكري والنظري للإنسان لم يكن بالامر الاعتيادي، بل كان أمراً مقصوداً وموجهاً، لأن الفكر أساس كل شيء، وبه يقوم كل شيء (الفكر إذن هو الذي يميز فرداً عن آخر، وهو أيضاً الذي يميز شعباً عن شعب آخر، وما نقوله أحياناً عن تقدم شعب وتخلف آخر، لا يعني سوى تقدم الفكر هنا وتخلفه هناك... الفكر هو أساس التفرقة بين الشعوب كما هو أساس التفرقة بين الأفراد)^(٥). هذا التركيز من قبل الفلاسفة على الفكر والأمور النظرية لا يعني عدم تناوله لقضايا ومسائل عملية وحياتية تتعلق بالإنسان والمجتمع، بل خاضوا في كل أمر يؤدي إلى تقدم وازدهار البشرية ورقبها سياسياً وأخلاقياً وتربوياً وثقافياً، وكان تركيزهم على الفكر لأنهم عدوا سلامة الفكر سلامة كل الأمور العملية والحياتية، وسقم الفكر يؤدي إلى سقم وضياح الإنسان وحياته الفردية والاجتماعية.

٢- القيمة الاجتماعية للفلسفة.

إن من الأمور المهمة والكبيرة التي يعول عليها في الفلسفة ومن قبل الفلاسفة ولا يمكن تجاهلها هو الدور الاجتماعي الذي تلعبه الفلسفة والقيمة الاجتماعية التي تقدمها للفرد وبالخصوص على المستوى العملي في حياة الإنسان، فالفلسفة ليست بمعزل عن حياة وواقع الإنسان بل هي من صميم واقعه، وإن كانت الحلول التي تقدمها في أغلب الأحيان حلولاً تحاول السمو والعلو بالإنسان عن الواقع المؤلم نحو عالم مليء بالآلق والخير والجمال.

وإن تنفلس هو أن نعلو ونتجاوز الواقع السيئ الذي نعيشه لنسمو إلى عالم أفضل، وهذا القول لا يعني أننا نتكبر على الأشياء والآخرين، بل يعني أننا عن طريق الفلسفة تكبر ونصل إلى أعلى وأسمى الدرجات والمراتب الأخلاقية والجمالية. وهذا هو الشئ الجميل الذي تقدمه لنا الفلسفة على

المستوى العملي (لهذا فإن أسخف شيء يمكن أن يقال هو أن الفلسفة نظرية وليست عملية، أو أنها لا تتناول أمور الحياة العملية، أو إنها تفكير مجرد بعيد عن كل تحقيق وتطبيق. وقائل هذا القول في الغاية من الجهل المركب ليس فقط بالفلسفة، بل وبالمعرفة أياً كانت)^(٦)

اذن الفلسفة تدخل في صميم حياتنا وأعمالنا على مستوى الفرد والجماعة، وكما هو معروف في تقسيم الفلسفة لدى الفلاسفة وبالخصوص التقسيم الارسطي الكلاسيكي للفلسفة والذي سار عليه أغلب الفلاسفة من بعده من مسيحيين ومسلمين ومحدثين، هو أن الفلسفة إضافة إلى قسمها النظري الذي يتناول بالبحث مسائل الإلهيات والرياضيات والطبيعات، هناك القسم العملي الذي يتعلق بالإنسان تعلقاً كبيراً من حيث هو فرد (الأخلاق) ومن حيث هو أسرة (تدبير المنزل أو الاقتصاد) ومن حيث علاقته بالمجتمع والدولة (السياسة) هذا التقسيم العملي للفلسفة يبين القيمة الكبرى والأهمية العظمى التي تتركها الفلسفة على حياة الإنسان فردياً واجتماعياً^(٧).

٣- القيمة الحياتية للفلسفة.

هل ثمة نفع واقعي ملموس محسوس للفلسفة على الحياة اليومية التي يعيشها وبهاها الإنسان، كما هو اثر العلم الذي نلمسه يومياً؟ أم أن الفلسفة مجرد كلام جميل يشبع الفكر، وترف فكري يدغدغ المشاعر ويرهف الحس؟ وهل التفلسف أمرٌ ملازم للإنسان لا يمكن الاستغناء عنه؟ أسئلة كثيرة تطرح من قبل الكثير من الناس، شغلته طوال فترات مختلفة من التاريخ البشري ويسعون جاهدين للحصول على إجابة مطمئنهم وتهده من روعهم. نتفق مع هنتر ميد الذي يقول بحتمية الفلسفة والتفلسف وإن الإنسان لا يمكنه الاستغناء عن الفلسفة، لأنها هي التي تميزه عن غيره من المخلوقات، والفلسفة ليست كما يدعى الناس (مضيعة للوقت) ولا تحل أية مشاكل (فلا بد لنا جميعاً أن نتفلسف سواء أردنا ذلك أم لم نرد^(٨)).

وطعن الكثير من الناس في قيمة الفلسفة الحياتية واليومية، والفيلسوف عندهم لم يألف الحياة اليومية، ويهرب بأفكاره عن الناس (يكاد الناس ألا يتفقوا على شيء اتفاقهم على الشك في الفلسفة وقيمتها وجدواها، والفيلسوف عندهم رجل سوفسطائي ثرثار، أو ملازم لبرجه العاجي بعيداً عن الواقع العملي الملموس. وإذا أحسنوا به الظن فهو متخصص في المجرد والعام، أو بالأحرى مصاب بالتجريد والتعميم، باحث عن الكل والوحدة والمعنى حيث لا ظل لها ولا أثر، متجه ببصره وبصيرته إلى "ما فوق" و"ما وراء" (١١). وقد ذكرنا فيما سبق قول عبد الرحمن بدوي الذي يرى فيه أن من السخافة أن تنتهم الفلسفة بأنها لا تتناول الأمور الحياتية، وأنها تقتصر على الجانب النظري المجرد فقط (١٢).

إن الفلسفة في كل عصر ومصر لها منهجها وأسلوبها وأدواتها الخاصة بها، التي تعبر من خلالها عن واقعها وطموحها وأهدافها المبتغاة، ولا يستطيع حقل من حقول المعرفة البشرية الاستغناء والابتعاد عنها، سواء في الدين أو العلم أو الفن، وأرى أنه من المستحيل على جميع حقول المعرفة البشرية أن تبتعد عن الفلسفة، وإن استقلت عن الأم علوم كثيرة، لكن من غير الممكن على هذه العلوم الابتعاد عن الأم مهما استقلت ونمت وتكونت وكبرت. (لذلك فالفلسفة ليست معتقدات منعزلة، أو تأمل معتقدات منعزلة، بل هي أنظمة فكرية ذات أسس اجتماعية وسياسية (وايدولوجية) .. الخ. من أشكال الوعي الاجتماعية) (١٣).

أنه من غير الممكن تجاهل القيمة العملية والحياتية التي تتركها الفلسفة على حياة الإنسان، فهي وحدها التي تمكن الإنسان من الوصول إلى الحقيقة سواء أكانت الحقيقة دينية أم علمية، من خلال المناهج والطرق العقلية التي تتبعها، وأنه من غير الممكن أيضاً أن تكون الفلسفة مقتصرة على نماذج منتخبة من الناس، فالتفلسف كما قلنا أمر حتمي ولا يمكن الفرار منه، وكما يقول كارل بوبر: (كل الرجال وكل النساء فلاسفة، فإن لم يكونوا مدركين أن

لهم مشاكل فلسفية، فلديهم على أية حال أحكامهم الفلسفية المسبقة. ومعظم هذه الأحكام نظريات تؤخذ كمسلمات تشربوها من بينتهم العقلية أو من التقاليد) (١٤).

إن ما يميز الفلسفة عن غيرها من طرق التفكير أنها ارتبطت منذ نشأتها بأسلوب القناعة العقلية والحجة المنطقية فاختلقت في ذلك عن الأساطير والمعرفة اللاهوتية التي غالباً ما تعتمد على الإيمان والقناعة القائمة على العرف والتقليد، بل إن ما يميز التفكير الفلسفي عن التفكير الاسطوري واللاهوتي هو عقلانية الأول ولا عقلانية الثاني (١٥).

وتفكير الفيلسوف يختلف عن تفكير غيره من البشر، لأنه يتميز بالخصائص الآتية: (١٦).

1- الشك: وهو لا يقصد به الهدم، وإنما المقصود به عدم التسليم لكل ما يقال، وعدم الإيمان بأي شيء قبل أن يتم فحصه وتمحيصه بصورة دقيقة.
2- الاستقلال: يعتمد الفيلسوف في بناء أفكاره وصياغة فلسفته على العقل والمنطق، فهو لا يقنع بأي أمر لا يخضعه لسلطان العقل والمنطق الذي عن طريقهما نستطيع التحقق من صدق الأمور وكذبها.

3- المرونة: أي لدى الفيلسوف الاستعداد التام للتخلي عن أفكاره واستبدالها بغيرها متى ما ثبت له بالعقل والمنطق بطلان أفكاره، والفيلسوف لا يثور ولا يغضب متى ما وجه إليه النقد المنطقي القائم على مبدأ الحوار والتسامح الفكري.

4- التفكير الهادئ المتزن: بما أن الفيلسوف يبحث عن الحقيقة فلا بد أن يتصف بالهدوء والاستقرار الفكري والنفسي، وأن يكون موضوعياً في بناء أفكاره ومتجرداً عن الأهواء والعواطف السلبية.

وهذه الخصائص التي يتميز بها الفيلسوف عن غيره من الناس، تؤهله لقيادة المجتمع ورسم خارطة وإستراتيجية للإنسان تضعه على الطريق الصحيح، ومنسجمة مع فطرته الإنسانية التي وضعها الخالق جل وعلا.

إذن فالفيلسوف لا يبعد الإنسان عن الصواب، بل يوجهه نحوه، ولا يبعده عن الحياة، بل يعلمه كيف يستثمرها بالصورة الصحيحة، ولا يبعده عن الخالق، بل يضعه وجهاً لوجه أمام معرفته وكيفية السير على خطى سليمة ترمي بالإنسان في أحضان الله، وكما قيل في العبارة الفلسفية الشهيرة التي تنسب إلى الفيلسوف الإنكليزي فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) (صحيح أن جرعة ضئيلة من الفلسفة قد تميل بذهن الإنسان إلى الإلحاد، غير أن التعمق في دراسة الفلسفة يلقي في الإنسان في أحضان الدين)^(١٧).

ونخلص مما تقدم إلى القول أن الفلسفة والتفلسف أمر حتمي لا بد منه، وإن الفيلسوف مميز عن غيره من الناس، لما يحمله من معانٍ وسمات، وإن للفلسفة والفيلسوف دور كبير على حياة الإنسان الفكرية والثقافية والحياتية والسياسية والدينية والاقتصادية والروحية. وبذلك لا يمكن للإنسان الفرار من الفلسفة لأنها جزء لا يتجزأ من تكوينه ووجوده.

٤- جلدوى الفلسفة في عصرنا الحاضر

بعد أن بينا الدور أو القيمة الفكرية والاجتماعية والحياتية للفلسفة، يتبين لنا إن المجتمعات والشعوب لا يمكن لها أن تترك الفلسفة والتفلسف والفلاسفة، لأن الفلسفة من صميم تكوين الإنسان، وهى الجوهر الذي يميزه عن غيره من الكائنات، وهى كما يصفها الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك مارييتان وببين قيمتها ونفعها في قوله: (الفلسفة في حد ذاتها فوق النفع، ولهذا السبب بالذات كانت حاجة الناس إليها شديدة. فهي تذكرهم بالفائدة الكبرى للأشياء التي تتناول الغايات دون الوسائل. فالإنسان لا يحيا بالخبز والفييتامينات والاكتشافات التكنولوجية فقط، بل بالقيم والحقائق التي هي فوق الزمن، والتي تستحق أن تعرف لذاتها فقط، فهو يتغذى بالغذاء غير المرئي الذي يحفظ الروح، والذي ينبهه لا إلى وسائل مختلفة تفيد حياته، بل إلى أسباب الحياة نفسها بآلامها وآمالها)^(١٨) هذا فيما يخص الفلسفة في نظر مارييتان، أما قيمة الفيلسوف ووظيفته في نظره فعظيمة جداً ووجود

الفيلسوف في المجتمع أمرٌ ضروريٌ لا بد منه، فوجوده دليل على رفعة الفكر وسمو مرتبته، ووظيفته الكبرى في المجتمع تسعى نحو البحث عن الحقيقة وتوجيه الناس نحوها، والبحث عن الحرية، فهو يذكر المجتمع بأن الحرية هي الشرط الأساس لأعمال الفكر.^(١٧)

نعم استطاع الفلاسفة أن يكونوا مصداق لهذا الكلام، فقد بحثوا عن الحقيقة من جانب، وحملوا مشعل الحرية من جانب آخر، على مر التاريخ، والدليل على ذلك ما قدموه من نتائج فكرية وفلسفية ومعرفية أغنت البشرية وغيرت من مجرى حياتهم نحو الأفضل، سعيًا منهم، أي الفلاسفة، لتحقيق الخير والسعادة والكمال لأكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع الذي وجدوا فيه، أو المجتمعات الإنسانية الأخرى، والدليل على ذلك أفكار وفلسفات مستتيرة فرضت نفسها على البشرية، وسعى الناس لتطبيقها، كما هو الحال مع فكر جان جوك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) ومانوئيل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤) وهيجل (١٧٧٠-١٨٣١م وغيرهم من الفلاسفة الذين تركوا الأثر الكبير على مجتمعاتهم، فقد كان لهؤلاء صدى لا يطاق الشعوب من نومتهم، وتوعيتهم والانطلاق بهم نحو الحرية.

كان لأفكار هؤلاء العظام الأثر الاجتماعي والسياسي الكبير والملموس الذي تركوه على أرض الواقع، فكان جون لوك الأب الفكري والمرجع للفكر الليبرالي، ومن فكره السياسي استطاعت أمريكا أن تتحرر من سيطرة الاستعمار الإنكليزي، وإن تضع لها دستوراً خاصاً بها. وكان لفكر مانوئيل كانت السياسي أيضاً الأثر الكبير على الأمم والذي دعا إلى إنشاء تجمع سياسي إنساني عالمي يضم جميع الدول، تمخض عنه قيام وتأسيس (عصبة الأمم) التي سميت فيما بعد بهيئة الأمم المتحدة.

هذا الدور الاجتماعي والسياسي والتربوي والثقافي قام به الفلاسفة في الغرب، فما هو دور الفيلسوف والمفكر العربي والمسلم، وهل كانت له رسالة

فلسفية يقوم بها ويسعى لتحقيقها كما كانت مع المفكر والفيلسوف الغربي؟

الواقع إن الفلسفة عند العرب والمسلمين اليوم ليست بخير، وإن كثرت المشتغلين في حقها، وكثرت دروسها وتدريسها، ونحن نعاني من كثرة الباحثين في الفلسفة وتاريخها، ونعاني في الوقت نفسه من قلة المتفلسفين والفلاسفة، ولا زلنا في مجتمعنا العربي نمقت الإنسان الذي يعمل في الفلسفة أو يدرسها، لأنها في نظر الكثير من الناس لم تقدم إلى حياة الإنسان شيئاً نافعاً كما قدمه العلم والتكنولوجيا مثلاً. وهو يعلم أن هناك أسماء فلاسفة لامعين أحيوا الإنسان والشعوب بأفكارهم وعلومهم في مجال الطب والرياضيات والهندسة والكيمياء والأحياء والفيزياء من الفلاسفة العرب أو الغرب، كالفارابي وابن سينا وابن النفيس وجابر بن حيان والخوارزمي والبيروني وابن خلدون وغيرهم. فقد كان لهؤلاء العظماء أثرهم على العرب والمسلمين، وعلى البشرية عموماً، هذا فيما سبق من تاريخ الإنسان العربي والمسلم، أما اليوم فالفلسفة كما قلنا وكما يرى الكثير من الباحثين لم تود دورها الحضاري الهام في مجتمعاتنا المعاصرة.^(١٨)

والفلسفة التي ينبغي أن تسود في مجتمعاتنا هي التي تستطيع أن تعالج مشكلاتنا المعرفية والاجتماعية والسياسية والتربوية والاقتصادية وبوضوح الفلسفة التي تستطيع أن تجيب عن الأسئلة والتحويلات الكبرى التي نمر بها اليوم. إن الخطاب الفلسفي الراهن يجب أن يكون على تماس مباشر بالمشكلات التي يعاني منها الإنسان فـ(الخطاب الفلسفي الراهن لا يقرأ بالمشكلات التي تواجه قراءة عقلية مجردة ومتعالية عليه، بل قراءة محايدة... وهذا نابع بالتأكيد من طبيعة التفكير الفلسفي الراهن، إذ إن الفيلسوف لا يتبنى المقاربات التي تعزل الوعي عن العالم، وإنما يؤكد على المقاربات التي تلازم بينهما)^(١٩).

الخاتمة

مما تقدم من البحث بينا القيمة الفكرية والاجتماعية والحياتية للفلسفة وسلطنا الضوء لبيان الغاية والهدف والجدوى من الفلسفة والوظيفة التي يقوم بها الفلاسفة على مر التاريخ البشري، ونخلص مما تقدم بالنتائج الآتية:

- ١- حتمية التفلسف، وأهمية الفلسفة والفلاسفة في حياة ووجود الإنسان، كون التفلسف سمة وخصيصة تميز الإنسان عن غيره من الكائنات.
- ٢- لم يقتصر دور الفيلسوف والفلسفة على التنظير للأفكار فقط، بل للعمل بما تركوه من أفكار، وهل هناك عيب أو خطأ إذا كانت وظيفة الفيلسوف التنظير؟ نعم إنه ينظر ويسعى من خلال أفكاره إلى التغيير، فهو يفكر وينظر ويفكره الناس تغير.
- ٣- الفيلسوف إنسان، يتميز عن غيره من الناس بطريقته الخاصة في التفكير والتي تعتمد على الحجج المنطقية والبرهانية والاستدلالية، فهو لا يؤمن بالأشياء والأفكار إيمان العجائز، بل إيمانه إيمان عقلي منطقي.
- ٤- يجب أن يكون للفلسفة دورها وأثرها الواقعي الملموس في حياة الإنسان، وأن تدخل في كل ميادين الحياة سياسياً وتربوياً ودينياً واقتصادياً وأخلاقياً وعلمياً.
- ٥- إن اختلاف الفلاسفة والفلسفات على مر التاريخ البشري ليس بالأمر السيئ، بل هو أمر طبيعي وصحي وجيد جداً، لأنه لا يمكن أن تكون هناك فلسفة واحدة لجميع شعوب العالم، بل فلسفات متنوعة ومختلفة، بسبب الاختلاف الفكري والثقافي والتاريخي والبيئي للشعوب.
- ٦- إن الشعب أو المجتمع أو الدولة أو الفرد الذي ليس له فلسفة يسير عليها في حياته هو كالذي يسير في طريق مجهول لا يعرف بدايته ونهايته، والفلاسفة هم وحدهم الذين يستطيعون أن يضعوا الإنسان على الطريق الحق والصحيح، باعتبارهم رسل الحق والحقيقة.
- ٧- يجب أن يأخذ الدرس الفلسفي دوره في مدارسنا وجامعاتنا ومعاهدنا

مصادر البحث

- ١- د. إمام عبد الفتاح إمام.. مدخل إلى الفلسفة. دار الثقافة. القاهرة. ١٩٩٠.
- ٢- جاك ماريتان. جدوى الفلسفة. تر: رياض نجيب الريس. المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٦٣.
- ٣- د. حسام اللوسي. الفلسفة والإنسان. دار الحكمة. بغداد. ١٩٩٠.
- ٤- رينيه ديكارت. مبادئ الفلسفة. تر: د. عثمان أمين. دار الثقافة. القاهرة. ١٩٧٥.
- ٥- د. زكريا إبراهيم. مشكلة الفلسفة. مكتبة مصر. ب. ت.
- ٦- د. عبد الرحمن بدوي. مدخل جديد إلى الفلسفة. ط ٢. وكالة المطبوعات. الكويت. ١٩٧٩.
- ٧- د. عبد الغفار مكاي. لم الفلسفة. منشأة المعارف. الإسكندرية. ١٩٨١.
- ٨- كارل بوبر. بحثاً عن عالم أفضل. تر: د. أحمد مستجير. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٩٩.
- ٩- د. كريم حسين الجاف. مشكلات الفلسفة في العصر الرقمي. أطروحة دكتوراه. قسم الفلسفة كلية الآداب - الجامعة المستنصرية. ٢٠٠٧.
- ١٠- د. محمد عبد الله الشرقاوي. مدخل نقدي لدراسة الفلسفة. ط ٢. دار الجيل. بيروت - لبنان. ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ١١- هنتر ميد. الفلسفة أنواعها ومشكلاتها. تر: د. فؤاد زكريا. مكتبة مصر. القاهرة. ١٩٦٩.
- ١٢- د. ياسين خليل. الفلسفة العلمية. محاضرات جمع وتقديم د. عبد الأمير سعيد الشمري. ط ١. مطبعة دار الصنوبر. بغداد. ٢٠٠٨.

العلمية، وإن لا يقتصر دورنا على تدريس تاريخ الفلسفة فقط، بل نعلم أبناءنا كيف يتفلسفون وكيف يفكرون بالطريقة الصحيحة.

٨- الفلسفة في الغرب لها وجود حيوي وفعال في تقدم ورقى الفرد والمجتمع، فهي تساهم مساهمة فعالة في بناء الإنسان، سياسياً وأخلاقياً وتربوياً واقتصادياً، وهي محترمة من قبل الإنسان الغربي، والفيلسوف في نظرهم صانع الحياة ومحي الفكر والبشر. على العكس من الفلسفة في عالمنا العربي والإسلامي، إذ إن الكثير منا من ينظر لها والفيلسوف نظرة سلبية، وربما الخباز في نظرهم أفضل منه، لأنه يقدم شيئاً نافعاً لوجود وحياة الإنسان أكثر من الفيلسوف صانع الأفكار والآراء.

٩- ليست الفلسفة عدوة للدين أو للعلم أو لأي ميدان آخر من ميادين المعرفة، بل هي صديقة للجميع، ولا يستطيع رجل الدين أو العالم معاداتها، لأنها تساعد للوصول إلى الحقيقة التي ينشدها بالأدلة والحجج المنطقية والبرهانية.

١٠- نتجسد قيمة الفلسفة والفيلسوف بقدر العطاء والنتاج الذي يقدمه للفرد والمجتمع، فالفيلسوف لا يقتصر دوره على تفسير العالم، بل على تغييره أيضاً، ويجب عليه أيضاً أن يشعر بالآخرين، يألم لألمهم ويفرح لفرحهم، ولذلك فالفيلسوف لسان حال عصره، وأغلب الفلسفات جاءت معبرة عن لذة وألم، وأفراح وأتراح الشعوب والمجتمعات.

اللاتسامح وازمة الفكر العربي المعاصر

د. ولاء مهدي الجبوري

كلية التربية الاساسية/الجامعة المستنصرية

المقدمة

تتج الساحة العربية والشرق اوسطية الاسلامية بقضايا ومفاهيم عديدة تتباين درجة خطورتها وأهميتها بحسب ارتباطها بخطاب العنف والقتل والتكفير والجهاد المسلح الذي عبر عن ثقافة يائسة تهديمية تقوم على نبذ الآخر وأقصائه وألغائه . لعل خطورة الخطابات الاسلامية والفكرية الاخرى تحدد بمدى قربها او بعدها من هذا الخطاب . وخطاب اللاتسامح الذي نحن بصددده هو احد المفاهيم المتعلقة بالعنف والمؤسس له . فقد ارتبط العنف الديني والسياسي بكل اشكاليه بمفاهيم اللاتسامح ، واكد على تبني القوة والخيار المسلح في تغيير الواقع السياسي الراهن ومن هذا المنطلق يعد خطاب اللاتسامح أحد أهم القضايا التي ينبغي تسليط الضوء عليها ضمن دراستنا لازمة الفكر العربي المعاصر فضلا عن خصوصية هذه الاشكالية اذ تختص هذه الاشكالية الفكر العربي والمجتمعات الاسلامية المعاصرة التي تعيش اليوم حالة ارتباك وقلق كبيرين ، نلتمس بعض اسبابها بشكل مختصر في ثنايا هذا البحث .

ومما دعانا الى تناول هذا الموضوع ارتباطه بالتحويلات الكبيرة التي تظهر اليوم على الساحة الفكرية والاجتماعية والثقافية وتؤدي الى ظهور ضروب جديدة من الاستبداد الاجتماعي الديني ، الذي أنتج أيديولوجيا شمولية ، تدعي اكتساب شرعيتها من تفسيرها الضيق للدين ، طبقا لمذهب ما ، او حقبة تاريخية معينة ، مما يفقد الدين دوره الاصلاحى الاخلاقي العام ، ويحل هذه التفسيرات والاراء محل النصوص الاصلية وتسوغ لخطاب العنف واللاتسامح وتقوم عليه وتوظفه كنسق فكري وايدولوجي لايقبل النقاش . وترتبط هذه الايديولوجيا التي يشكل اللاتسامح حجر الاساس فيها

هوامش البحث

- ١- د. حسام الالوسي . الفلسفة والإنسان . دار الحكمة . بغداد . ١٩٩٠ . ١٣٧ .
- ٢- د. حسام الالوسي . الفلسفة والإنسان . ص ١١٧ .
- ٣- د. حسام الالوسي . الفلسفة والإنسان . ١٤٣ .
- ٤- د. عبد الرحمن بدوي . مدخل جديد إلى الفلسفة . ط ٢ . وكالة المطبوعات . الكويت . ١٩٧٩ . ص ٤٨ .
- ٥- د. إمام عبد الفتاح إمام . مدخل إلى الفلسفة . دار الثقافة . القاهرة . ١٩٩٠ . ص ٨ .
- ٦- د. عبد الرحمن بدوي . مدخل جديد إلى الفلسفة . ص ٤٥ .
- ٧- ينظر : د. محمد عبد الله الشرقاوي . مدخل نقدي لدراسة الفلسفة . ط ٢ . دار الجيل بيروت - لبنان ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م . ص ٩٩ وما بعدها .
- ٨- نظر : هنتر ميد . الفلسفة أنواعها ومشكلاتها . تر : د. فؤاد زكريا . مكتبة مصر . القاهرة ١٩٦٩ . ص ٩ وما بعدها .
- ٩- د. عبد الغفار مكاوي . لم الفلسفة . منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٨١ . ص ١٩ .
- ١٠- ينظر : د. عبد الرحمن بدوي . مدخل جديد إلى الفلسفة . ص ٤٥ .
- ١١- د. حسام الالوسي . الفلسفة والإنسان . ص ١١٦ .
- ١٢- كارل بوبر . بحثا عن عالم أفضل . تر : د. احمد مستجير . الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٩٩ . ص ٢١٨ .
- ١٣- ينظر : د. ياسين خليل . محاضرات في الفلسفة العلمية ، جمع وتقديم د. عبد الأمير سعيد الشمري . ط ١ . مطبعة دار الصنوبر بغداد ٢٠٠٨ . ص ١٩ .
- ١٤- ينظر : د. إمام عبد الفتاح إمام . مدخل الى الفلسفة . ص ٨٥ - ٨٦ .
- ينظر : د. إمام عبد الفتاح إمام . مدخل الى الفلسفة . ص ٨٥ - ٨٦ .
- ١٥- د. إمام عبد الفتاح إمام . مصدر سابق . ص ١١٢ .
- ١٦- جاك ماريتان . جدوى الفلسفة . تر : رياض نجيب الريس . المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر . بيروت . ١٩٦٣ . ص ١٥ .
- ١٧- ينظر : المصدر نفسه . ص ١٥ - ١٨ .
- ١٨- ينظر : د. زكريا إبراهيم . مشكلة الفلسفة . مكتبة مصر . ب . ت . ص ٢٥٤ .
- ١٩- د. كريم حسين الجاف . مشكلات الفلسفة في العصر الرقمي . أطروحة دكتوراه . قسم الفلسفة - كلية الآداب - الجامعة المستنصرية ٢٠٠٧ . ص ٢٦ .

بغايا لها صلة بتطلعات مجتمعات حرمت من ممارسة أدوارها ، أخذت على انها الدين الحقيقي ، وبغيا بقد عقلي لتلك التفسيرات غابت امكانية الحوار واصبح التسامح غاية بعيدة المنال . ولعل احد اسباب غياب التسامح وسيادة النقيض منه أي اللاتسامح ، الازدواج والارتباك الخطيران اللذان تعيشهما المجتمعات الاسلامية الحالية اذ تختلط فيه القيم الروحية والقيم المادية الشديدة التعقيد ، فالقيم الاولى حبيسة النصوص المقدمة وحواشيها قد آلت الى إنموذج اخلاقي متعال ، يمارس نفوذاً يوجه الحاضر انطلاقاً من الماضي ، اما القيم الاخرى (المادية) فقد غزت الحياة بشتى وانبها ، باعتبارها إفرازات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

ان الصراع بين هذين الإنموذجين من القيم وعدم القدرة على إيجاد نموذج آخر منها يكون وسطاً بينهما أربك مجتمعاتنا فلم تعد قادرة على تحقيق الحداثة او الانفصال عن الماضي^(١).

من الاسباب التي دعنا الى البحث في موضوع اللاتسامح طبيعته وبنية المعرفة والثقافة والواقع الحضاري عرف نسقاً من التطور على الصعيد العالمي يفضي الى ضرورة التآزر ، وصياغة القيم الملازمة له لعل أبرزها قيمة هي التسامح .

والسبب الآخر ثقافي بالمعنى الجامع بين البعدين المادي والذهني _ يقترح على مسائل العولمة الشائكة المعقدة الحاملة لمظاهر السلطة والهيمنة بدلاً جوهرياً عن الحجاج والمناقشة في كل مواجهة ، حلاً مؤداة الحاجة الى الاستئناس - الذي لا يضعف ولا يفتقر _ بالتسامح رؤية وسلوكاً^(٢).

ومن الجدير بالذكر أن القيم الغربية المعاصرة لم تشكل يوماً أشكالية لمجتمعات عديدة مثل بعض المجتمعات الشرق اسيوية التي توصلت الى الموائمة بين تراثها وقيمها وبين الفكر الغربي الوافد وخلقت تركيبة جديدة تشكل خصوصية مجتمعاتها وميزتها ، دون ان تمر بمرحلة القلق والارتباك

الذي تعيشه مجتمعاتنا ولم تطرح القضية بأسلوب تفاضلي على طريقة (اما ... او) بمعنى لم تضطر الى الاختيار بين تراثها وبين مفاهيم الحداثة ، بل تناولت ما يخدم ويطور وينمي واقعها من الجانبين المادي والروحي .

ومن ضرورات دراسة اللاتسامح انه يقع على عاتق الفكر المتسامح تغيير المجتمع ، اذ يصعب تحقيق الحداثة والنهضة الاقتصادية والفكرية الاجتماعية والسياسية دون استنبات اخلاقيات التسامح والمساواة وحقوق الانسان والحريات في مجتمعاتنا من جديد لكي نتمكن من فتح النوافذ لرياح التغيير والعمل بشكل جذري لتحول بنية العلاقة بين الان والآخر .

انطلاقاً من ان مفردة اللاتسامح مفهوماً واصطلاحاً اشتقت من مفردة التسامح بينا معنى التسامح وطبيعته واصوله الاسلامية والتسامح الاسلامي من خلال انطلقنا الى شرح طبيعة اللاتسامح ومنابعه وأسباب ظهوره على الساحة الفكرية والاجتماعية العربية والاسلامية اليوم.

التسامح (مفهوم واصطلاح)

التسامح^(٣) هو رؤية و تصور متفهمة او متحررة فكرياً حيال العقائد والممارسات المغايرة ، او المضادة لعقائد المتسامح وممارساته أي هو قابلية اكتسابية وثابتة نسبياً لنمط خاص من الاعمال الهادفة الى غاية معينة والتسامح اصطلاحاً رد ((موقف ايجابي متفهم من العقائد والافكار يسمح بتعايش الرؤى والاتجاهات المختلفة بعيداً عن الاحتراب والاقصاء ، على اساس شرعية الآخر المختلف دينياً وسياسياً وحرية التعبير عن ارائه وعقيدته . وكان المفهوم في بداية تشكله يتضمن قيماً اختيارية . فالتسامح وفقاً لهذه الدلالة ، شخص يتنازل عن حقه تكريماً ومنه على الآخرين ، ويقابله احترام من قبل الناس و شعور بالمنه والعطاء ، وهي حالة نفسية ايجابية ، الا ان دلالة التسامح تطورت بفعل التطوير الفلسفي ليتحول الى جزء من واجب تقرضه الحرية الشخصية التي يراد لها ان تكون متساوية بين الجميع فكل فرد حقه في الاعتقاد وحقه في التعبير عن رأيه ، وليس هناك ما يبرر احتكار

هذا الحق لجهة دون أخرى . فقبول الآخر وفقاً لهذا الرأي حينئذ ، ليس منه ، وإنما واجب تفرضه الحرية الشخصية وهو حق يرتكز أساساً على القول بنسبية الحقيقة ، التي ترى أن الحقيقة وجوداً نسبياً لدى جميع الأفراد ، ولأسوغ حينئذ على احتكاره والتفرد بها ، ولأمبرر أيضاً ، لاعتبار قبول الآخر والتعايش معه منه وتكرماً ، أي اعتبار قبوله قيمة أخلاقية ، بعد تبديد مفهوم الحقيقة المطلقة وتلاشي دعاوى احتكارها والاستئثار بها)).

وجدير بالذكر أن التسامح بمعناه الاصطلاحي غريب على البيئة العربية الإسلامية وغائب عن فضاء لغتها وأنماط تفكيرها ، لذا هو بحاجة إلى المزيد من التنظير والموائمة لكي تجري ((تبيئته)) بشكل يحافظ على فاعليته وتأثيره ضمن حقوق الإنسان الثقافية والفكرية للمجتمع^(٤).

ويقترن التسامح بالديمقراطية ، وحقوق الإنسان ، وهو بحاجة إلى الفكر العقلاني وإلى الاتجاه العلماني . وليست العلمانية في هذا السياق لائيقية ، وهي ليست معاداة للدين أيضاً . إنها فصل منهجي بين حق الإنسان في الروحانيات الموضوعية . فلا تخرج هذه العلمانية أهل الدين بل إنها قد تعينهم في الوقوف على السلوك المنحرف ، أن التسامح بهذا الاعتبار مفتاح للاستئارة^(٥).

اذن ((يتسنى أن نطلق عبارة التسامح على اتجاه في السلوك ، يحمل فكرة التواصل بين (الانا) و((الآخر)) وهو يستند إلى السماح ((للآخر)) بالحق في التعبير عن الآراء التي لا يتسبغها ((الانا)) وتطلق العبارة أيضاً على المناخ الذي يوفر مبادئ ليست هي حتماً المبادئ التي يؤمن بها . ليس التسامح اعراضاً عن الثوابت الذاتية ، أو اغضاء عن أظهارها ، أو دفاعاً عنها ، أو اجتهداً في نشرها . إنه الاقتناع بأكتساب ثقافة تحض على السلوك المتسامح . أن التسامح لا يخرج عن عرض الأفكار دونما سعي إلى فرضها^(٦).

بالنتيجة التسامح ليس عفواً تصدره المجتمعات عن مارقين بعد توبتهم

أو خاجي مخربين للقيم الكبرى، إنما هو قبول كامل ونهائي للآخر المختلف، بما يجعله مشاركاً في كل شيء وليس محلقاً مهماً ذا دور تكميلي^(٧).

ويرى فولتير أن التسامح نتيجة ملازمة لكنونتنا البشرية ، لأننا جميعاً من نتاج الضعف، فنحن ضعفاء وميالون للخطأ ، لذا دعونا يسامح بعضنا البعض وننتساح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل وذلكم هو المبدأ الأول لقانون الطبيعة والمبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة. ^(٨) وقبل أن نتناول التسامح في المنظور الإسلامي لابد أن تعرض بشكل سريع أشكال التسامح فقد يكون التسامح حقيقياً أو مضمونياً وقد يكون شكلياً، وهذا الأخير يكون عندما يعتقد الفرد أو الجماعة أن الحقيقة برمتها لديهم ، والآخرين هم اتباع الباطل، لكنهم يقولون أننا نصبر على هؤلاء مضطرين ، فتسامحهم هذا هو تسامح شكلي^(٩).

((التسامح المضموني فلا يتبلور على شكل حقوق محددة ، إلا إذا لم يحمل مدونو الدستور ورجال السياسة والسلطة فيه تصوراً بأن كل الحقائق الدينية والسياسية محصورة فيهم . في مثل هذا المجتمع تكون فيه السلطة (بالمعنى العام للكلمة) ساهرة على نظام الحريات ، لاحارسه لنظام الحقائق. حينما تعتبر السلطة نفسها حامية لنظام الحريات تاركة تشخيص الحقائق للمفكرين والعلماء يفصحون عنها عبر مطاوي البحث وتبادل وجهات النظر، ويكونوا قادرين على مناقشة الحقائق من دون أية مخاوف وبمتهنى الطمأنينة والشعور بالأمان، في مثل هذا المجتمع، وبمثل هذا التصور للسلطة ، يمكن للتسامح المضموني أن يتحقق. أما إذا اعتبرت السلطة نفسها حامية لتفسير معين للحقائق المختلف عليها فلن يتاح للمجتمع الذي تحكمه هذه السلطة أن يجري التسامح المضموني سياسياً وأجتماعياً. فما هو معنى التسامح السياسي في مثل هذا المجتمع ؟! مثل هذه السلطة ستجبر الجميع على اتباع الحقائق التي تتبناها، والحال أنه قد تكون حقائق مغلوطة . ماهو معنى الصبر على عقائد الآخرين وآرائهم، التي تخالف عقائد السلطة وآرائها سوى المعنى المصلحي ؟.

((كما ان التسامح السياسي - الاجتماعي لا يكون الا في مجتمع يسمح فيه بنقد معتقدات الاكثرية الدينية وغير الدينية ، من دون أي تقبح او ضغوط تمارس ضد الناقدين^(١٠)))

التسامح الاسلامي

وليبيان زيف خطاب اللاتسامح على وفق المنظور الاسلامي الرافض للتسامح والعنف نتناول التسامح الاسلامي ؛ لم ترد مفردة التسامح بشكل صريح في القرآن الكريم ولكنها تتوفر ضمن حقل دلالي تحدده عبارات اخرى مثل (العفو) واللائكراه والتذكير وما اتصل بمجال الايمان والكفر .

لقد كان مبدأ ((لاأكره في الدين)) خطوة جديدة تحدى بها الخطاب القرآني النسق الثقافي السائد ، سواء كان متمثلاً في الوثنية ام في النصرانية ، ام في اليهودية أم غير ذلك ، نجد اساس التسامح متعلقاً بالافراد وبالجماعات متمركزاً في قضية (الحق) ضمن البنية القرآنية: ((وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)) .

تتدعم قيمة التسامح في دوائر اخرى ، مثل قوله تعالى ((يدروا أن بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار)) او قوله ((وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً)) . اما جانب العلاقات بين المجموعات فالآيات التي تؤكد على مساواة الناس ايأ كانت معتقداتهم لافتة للنظر . وهناك اقراراً بمبدأ التعددية : ((وأن من امة خلا فيها من نذير)) . او قوله ((ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً فأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)) .

هذه الدوائر تثبت ان الايمان واتباع الحق لاينفصل عن الصيرورة التاريخية في هذا التركيز على تعدد الرسالات الالهية دعوة لتجنب الحصرية وروح الطائفية . ((ويتأكد ذلك من خلال الآية)) ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون)) .

عالج النص المقدس ((القرآن الكريم)) قضية التسامح معالجة متأنية وعميقة في المرحلة المدنية وذلك بمواجهة (الحصرية) ((المتربصة)) بالرسالات السابقة وبعقيدة التوحيد ، مما يؤول الى شكل من اشكال الرحمة في حدود ضيقة (التسامح القرآني) يبرز من خلال مقاومة (الحصرية) التي تجعل انه ليس هناك خلاص لأحد خارج هذه الملة او تلك^(١١) .

كما يحتوي الفضاء الدلالي لآيات القرآن الكريم مفردات وجزئيات مفهوم التسامح وهي الرفق والرأفة . والرسول الكريم محمد (ص) خير قدوة وأسوة لجميع الناس في الرفق بالناس ودعوتهم الى دين الله و ما فيه صلاحهم، فهو القائل: ((الرفق لم يوضع على شيء الا زانه ولا ترغ من شيء الا شانه))^(١٢) .

وقد قال تعالى مخاطباً النبي الاكرم (ص) ((فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك)) (سورة آل عمران الآية ١٥٩) .^(١٣)

ان دراسة هذه النصوص واستقراء الشواهد يقودنا الى حقيقة مفادها ان التسامح والرأفة هو نبذ العنف هو النهج الاسلامي الصحيح والحقيقي في تغيير المجتمع والعمل السياسي ، بل ان الرفق والرحمة هو الاصل في مواجهة المشكلات في اتجاه الحل استناداً الى الحديث الشريف ((ان الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لايعطي على العنف)) . بل ان الاسلوب الاسلامي الحقيقي والناجح في العمل السياسي هو الذي يهتدي بالآية الشريفة: ((ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي احسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم . وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم))^(١٤) .

ونحن عند هذا الحد نقف بحديثنا عن التسامح وننتقل منه الى اللاتسامح لبيان اصوله وجذوره واسبابه وطرق مجابهته .

اللاتسامح اصوله وجذوره :

بعد الذي ثبتناه من الدلائل والقرائن على ان التسامح من صميم العقيدة الاسلامية يظهر تساؤل ملح يسجل في الوقت ذاته مفارقة مفادها: اذا كان التسامح من طبيعة وجوهر الدين الاسلامي فما الذي ادى الى تحول المجتمعات الاسلامية الى ضدها أي اللاتسامح ، وهو نقويض التسامح فكر اوسلوكا وعقيدة ؟

هنالك جملة اسباب وعوامل ادت الى عودة وسيادة افكار ومفاهيم العنف المسلح واللاتسامح والتطرف في المجتمع العربي والاسلامي اذيلقي بعض المختصين تبعة سيادة افكار اللاتسامح على النخبة في هذه المجتمعات التي فقدت هذه النخب (أي المتقنين وارباب الفكر وقادة المجتمع) البصيرة التاريخية وتراجع دورها التاريخي وانقادت وخضعت لرغبات العامة ولم تعد قادرة على شق طريقها الصحيح في عموم تلك المجتمعات ، مما ادى الى تداعي معظم الافكار الحرة بسبب ضعف دعائها وتداعي غياب الافكار العقلانية ، مما ادى الى التوجه نحو الانغلاق والتعصب وهيمنة التفسيرات اللاهوائية المطلقة للدين وترسيخ الميول الطائفية والمذهبية والعرقية ، واعيد تشكيل العلاقات بين النخب والناس وتغيرت علاقة التابع بالمتبوع ومما ساعد على ذلك عدم توفر ظروف تعليم وتفكير وحرية ، فتراجعت المجتمعات وذابت ادعاءات التحديث الفكري والسياسي والاجتماعي وسط التقاليد الصارمة لمجتمعات كادت تنغلخ على نفسها ، وغاب عنها التسامح فأى تسامح في بيئة تسعى ايدولوجيات تهجينية ، لاتختلف كثيراً عن الايدولوجيات التي انتجها النظام الشمولية المستبدة.و الذي مكن لظهور هذا الاستبداد الاجتماعي من جديد التفسيرات الضيقة للدين التي تخضع الاسلام كله لحقبة ما ولمذهب ما ، بفقده دوره الصلاحي الاخلاقي العام ، ان حلول التفسيرات الضيقة للدين محل النصوص الأصلية ، وهي تفسيرات محكومة بغايات متبنيها وعدوها الدين الحقيقي دون أخضاعها لنقد عقلي ادى الى غياب الحوار والابتعاد عن التسامح الذي بات بعيد المنال^(١٥).

ان الازدواجية التي تعيشها هذه المجتمعات وارتباكها بين الموروث والقيم الروحية وبين المعاصرة والعولمة وتيارات الحداثة دوراً كبيراً في سيادة قيم اللاتسامح . ولعل احد اسباب الارتباك هو عدم تمكنها من واعادة انتاج ماضيها بما يوافق حاضرها فلم تتكيف مع الحضارة الحديثة فأنشطرت بين قيم نصية رفيعة ومتعالية وقيم غربية حديثة تبدو لها منحلة ، وحينما دفعها سؤال الحداثة الى خانق ضيق طرحت قضية الهوية ، كقضية اشكالية متداخلة الوجة. أي تأرجح الهوية بين التقليدية الاسلامية التاريخية وبين هوية تقوم على أحتذاء الغرب واستعارة حدائته بكاملها^(١٦).

ان الصراع بين تياري الحداثة والعولمة والتيارات الاسلامية والتقليدية احد الاسباب التي أدت الى غياب وتراجع التسامح في البيئة الاسلامية اليم وذلك للتشدد على طرف وعدم الاعتراف به وقمع افكاره وتغييبه .

ولأدراك ماهية اللاتسامح وأسباب ظهوره من جديد في مجتمعاتنا العربية الاسلامية نطرح المسألة بشيء من التفصيل، ونبدأ بالتساؤل: ماهي اسباب سيادة مفاهيم اللاتسامح والعنف والتطرف في بيئتنا الشرق اوسطية الاسلامية ؟

أولاً : منطق العنف :

العنف هو المنطق السائد في المجتمعات غير المتحضرة ، أي المجتمعات التي ترفض الأحكام الى القانون. وتركن الى العنف في تقرير مصيرها وانتزاع حقوقها وتسوية خلافاتها. واستمر العنف صفة ملازمة لكثير من الشعوب على الرغم من أختلاف الظروف وتطور الحضارات وتوغلها داخل العمق الجغرافي لاغلب البلدان في العالم. وهي صفة للبداوة أكثر منها صفة المدنية والحضارة .

ولهذه الظاهرة اسبابها وجذورها التاريخية^(١٧) وبقيت الشعوب تتوارثها وتنشط في ظل الاجواء الاجتماعية والسياسية المضطربة ، كما انتقل المجتمع من مرحلة الى اخرى يجد نفسه مضطرا الى القوة للدفاع عن نفسه او لأنتزاع حقوقه .

وهو مطوق بالعنف من كل جانب ومحاط بأرادات لاتفهم سوى العنف أسلوباً لتسوية الخلافات وتصفية الحسابات بما في ذلك الحكومات والانظمة السياسية غير الشرعية الأشد في انتهاج وقمع المعارضة وتسويق القانون . وهي المحرض واستخدام القوة والمسوغ لها . وما دام العنف سائداً في المجتمع فلا يمكن ان يحترم القانون ويعترف بالأمر لان العنف يعيق كل محاولة لسيادة قيم التسامح لذا اللاتسامح صفة الشعوب التي تعيش في ظل حكومات استبدادية قمعية . والعنف يثير جملة أمور ترتبط به عادة مثل التعصب والتطرف والمغالة . والتعصب يكون تارة ناتجا عن العنف واخرى مولدا له . والقدرة على ممارسة العنف تزيد من حدة العنف واللاتسامح .

والعوامل التي تحد من العنف عدم القدرة على ممارسته وذلك من خلال سيادة القانون و اركان اليه في حل النزاعات وتسوية الخلافات . وذلك سيساعد على اشاعة قيم التسامح وسيادة العدل . كما ان التخلي عن العنف هو خطوة في طريق نبذ اللاتسامح وتأسيس مجتمع العدل والسلام . وفي أخفاء ثقافته وخطابه وعقله ، يخلق مجتمع متسامح ، اذ ليس العنف فعلاً خارجياً فقط وانما هو عقل وخطاب وثقافة ، فالتحاور في مفاهيم وقيم العنف هي الخطوة الاساس والاهم في القضاء على اللاتسامح وقبول الآخر بدل رفضه واقصاءه وتهميشه .^(١٩)

ثانياً : الولاء القبلي :

المجتمع العربي والاسلامي المعاصر في عموميه مجتمع قبلي وتعني القبيلة نسق من القيم والاخلاق تحكم افراد القبيلة الواحدة وتستقطب ولاءاتهم ، وتوجه سلوكهم ، وتحدد مكانته الاجتماعية . ويشكل هذا النسق القيمي القبلي سلطة تعمل في لاوعي الجماعة وتؤثر في سلوكهم وقراراتهم للواقع والاحداث .

تظهر خطورة قيم العشيرة او القبيلة في محيط مجتمع يظم عدداً من القبائل حينما تتصادم هذه القيم فيما بينها وبين قوانين الدولة ويؤدي هذا

الاصطدام الى انشطار ولاء افرادها ، الذي هو عمدها التماسك الوطني ، والذي سينهار وتعمه الانقسامات وتقاطع الولاءات ، فعندما تتقاطع الولاءات ويخبر الفرد بين الولاء لعشيرته وبين الخضوع للدولة او القانون ، في حالة سيادة الولاء القبلي وضعف الدولة ، سيقدم الفرد مصلحة العشيرة على مصلحة الشعب ويخضع لقيم قبيلته وقراراتها ضد الدولة . حتى لو كانت قراءات العشيرة او القبيلة ضد مصلحة الدولة والوطن والمواطن ، وبالتالي لايمكن التعويل على الفرد القبلي في بناء الدولة والمجتمع ولا ينتظر منه التضحية من اجل القانون . بينما يقوم التسامح كنسق قيمي على استعداد الفرد للتضحية ولايثار ويرتكز على ولائه للقانون بعده الضمان والوحيد لانزعج الحقوق ، واعطاء كل ذي حق حقه ، بل هو البديل الذي يطرح ولاء الفرد واقناعه بالتخلي عن قيم القبيلة وخضوع الفرد للقانون هو السبيل الوحيد الى ان يتنازل الفرد ويتسامح في بعض حقوقه من اجل مصلحة الوطن .^(٢٠) ولتحقيق ذلك لابد من ان تتشكل القيم الاجتماعية للفرد لاعلى اساس انتمائه القبلي ، وانما على اساس انساني .

ثالثاً : سلطة القيم :

ان اغلب القيم السائدة في مجتمعنا هي قيم مصطنعة فرضتها مصالح النخبة الثقافية والاجتماعية والدينية والاقطاع والمتنفذ والاسر الحاكمة والمقربين منهم وهي قيم تقوم في محلها على الطاعة والاستسلام وعدم النقد وهي غطاء اخلاقي وشرعي لحماية مصالح هذه الفئة ، وتغالي الطبقة الوسطى في تبنيتها لكسب ودها واتقاء شرها وتحقيق المنافع لها ، بينما تنمرّد عليها الطبقة السفلى لانها تضطهدّها ولا تحمي حقوقها . مما يقودنا الى صراع اجتماعي طبقي يبقى المجتمع مشتتاً ومتفرقاً تستند فيه الطبقة المسيطرة وتكافح فيه الطبقة السفلى من اجل حقوقها .

وحينما يركز المجتمع على العنف في تسوية الخلافات وانتزاع الحقوق ، فإن الاحتكام الى العقل والتسامح ، من قبل الافراد ، يصبح جبناً ، وعاراً ، تنهار معه قيمته الاجتماعية^(٢١) .

ضحايا الإنسان والمجتمع والكون بصورة عقلية منطقية واعية .

أن سيطرة الطبقة الحاكمة على السلطة وتوجيه قيم المجتمع لصالحه يقودنا إلى المسبب الرابع لقيم اللاتسامح وهو الأهم في نظرنا أي الاستبداد السياسي

رابعاً: الاستبداد السياسي:

يقوم الاستبداد السياسي على رفض الآخر وتهميشه فهو على طرف نقيض مع التسامح لذا لا يمكن التوفيق بينهما، ولا يصار إلى صيغ توافقية لصرامة التضاد. ولا يمكن إشاعة قيم التسامح في ظل أجواء التفرد والاستبداد بالسلطة لأن جوهر الاستبداد السياسي هو عدم الاعتراف بالحقوق السياسية للآخر، التي منها حقه في ممارسة السلطة مع استكمال الشروط اللازمة مهما كانت صفة الآخر وهويته. وهذا ينسحب على كل أشكال الاستبداد فربما قبل المستبد التعايش مع الآخر، لكن شريطة أن يكون مسلوب الإرادة والحقوق السياسية وأولهما ممارسة السلطة. والشيء نفسه بالنسبة للاستبداد الديني، إذ يمارس رجل الدين استبداده من خلال سلطة النص (الفتوى) ويوضعه في خدمة مصالح المؤسسة الدينية أو مصالح الطاغية أو الطبقة الحاكمة عندما يتصدى رجل الدين لألتماس الشرعية للاستبداد السياسي بأسم الدين أو الشريعة أو الإسلام^(١١).

وللإستبداد السياسي الذي تمارسه الدولة دور كبير في سيادة قيم اللاتسامح وخلق أجواء العنف واستثارته فأحد أهم أسباب التطرف والعنف واللاتسامح في الإسلام السياسي اليوم هو الاستبداد والظلم اللذين يتسم بهما أداء الدولة والحكومات، إذ تعاني الجماهير الفقيرة معاناة مادية ونفسية من هذا الظلم ومما يدفع الناس إلى التحول من الإسلام المعتدل إلى التطرف الإسلامي كما أن فشل التيارات الأيديولوجية المقتبسة من الغرب في البلدان العربية في تحقيق التحديث والتطور ومقاومة الحكومات وفرض البديل الديمقراطي، وهذا الواقع البائس هو تربة خصبة للطائفية التي تمدّها السياسة بعوامل نشاطها، مما ينسي المتطرفين خصمهم الحقيقي وقضيتهم الأساسية في تحقيق النهضة والعدالة الاجتماعية والتغيير ومواجهة الهيمنة الأجنبية وتتشغل عنها بالتمزق الداخلي^(١٢).

وقد تكون الدولة (أو الفئة الحاكمة) هي المبتدئة بالتطرف في بعض

الحالات وذلك من خلال ممارسة الحكام أو من يسوغون لهم القسوة واستغلال الحكم لفائدتهم الخاصة ولصالح ذويهم وأقاربهم وانصارهم^(١٣).

ولطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم في مجتمعاتنا الشرق أوسطية تقوم على فكرة السيادة بالقوة وقهر الجمهور من قبل الملك ووجوب الطاعة من قبل المملوك وهي أحد الأمور التي كرست مفاهيم اللاتسامح في الذهنية العربية والإسلامية فالآداب السلطانية تقوم على المقاربة والمماثلة التي يقضيها النص السلطاني بين الإله والملك. وهذه العلاقة بين الحاكم والمحكوم تفرض نمطاً من الاستبداد والقسوة والتفرد من قبل الحاكم وخضوعاً وطاعة من قبل المحكوم مما يؤدي إلى غياب فكرة التسامح من الأعلى أو من الملك، إذ يعدّ تسامحه ضعفاً وتصبح الشدة والبطش أمراً واجباً من أجل أن يسوس ويحكم الرعية، وقد وضعت في سبيل ذلك العديد من النصوص التي تكرر هذه المسألة وهو ما يعرف بـ (حضور أطياف المقدس في خطاب الآداب السلطانية، مجسداً في النصوص (القرآن والحديث وأقوال الصحابة وحكم الخلفاء الأول، والوقائع (وهي حكايات تصف حوادث معينة حصلت أو تمت إعادة ترتيب عناصرها بهدف مثالي) إذ كان يعي ضرورة تعزيز اختياراته مواقف وسياسته ومواقفه بالسند التاريخي القريب المتمثل بتجربة الأمة ((فيتكىء عليه محاولاً إبراز الوصل والتواصل القائمة بين الفعل السياسي التاريخي القائم وبين الإنموج السياسي الذي بلورته تجربة دولة المدينة. مما زاد في تقوية هذه الصورة، مواقف الفقهاء والكتاب من أهل المدينة)) إذ قاموا بدعم واسناد السلطة القائمة كي تواصل الأمة تأريخها حامية للدين وساهرة على وحدة الجماعة^(١٤).

وحين ينفذ الحاكم أحكامه بالقتل والبطش الرعية كان يعتمد على نشر مرسوم بقراره وفعله هذا يقرأ في الجوامع وفي عموم البلاد من أجل العضة والعبرة بقصد الترهيب والتهديد وفي الدعوة إلى الطاعة وهو يمثل منطق السلطة الجائرة والطاغية^(١٥).

أن تسويغ الفقهاء بطش السلطان وقهره ولاتسامحه للرعية يقودنا إلى

الفقرة التالية وهي العنصر الاخير والاهم من عناصر وروافد اللاتسامح وهو التطرف الديني.

التطرف الديني

يعد التطرف الديني من اخطر روافد اللاتسامح، لاعتماده على النص المقدس وتوظيفه ولما يمتلكه من خصايات اخرى اهمها قبوله من قبل الناس ومايمارسه من سلطة على اذهانهم وقدرته على التماس الشرعية من النص التخفي والتستر تحت ستار الشرعية والواجب والجهاد والعمل الصالح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لذا يجب حضور وخلق وعي يعري حقيقته ويكشف الا انه ، الا انه ينطلي بسهولة على ذوي النوايا الطيبة والبسطاء ممن لايعرفون اساليب الخطاب وطريقة توظيف الايات؛ ولايميزون بدقة بين الاحاديث والروايات الصحيحة والموضوعة ولايفرقون بين ماهو عام وماهو خاص في النص المقدم. ويكفي لتصديق هذه الروايات والتفاعل معها وانتمائها للمراجع الاسلامية التي تضم كتب التراث واقوال الرجال أي الخطاب النصي والشفهي بل تأثرهم بكلام الخطباء اقوى واسرع وهذا مايفسر حقيقة ان اكثر المتطرفين الدينيين ممن لم تسعفهم كفاءاتهم العلمية والثقافية في ادراك الحقيقة.

والتطرف الديني لايعدو كونه قراءة متحيزة للدين وقراءة مجتزأة للنصوص. ولايجب اغفال تعدد القراءات كواقع يدعمه القراءات للنص المقدس، كواقع يدعمه امران اساسيان:-

الاول: تعدد التفاسير على الرغم من وحدة النص القرآني.

الثاني: تعدد الرأي الفقهي واختلاف الفقهاء على الرغم من وحدة المرجعيات القران والسنة)).

وتكمن ازمة ((التطرف في بساطة الوعي وضحائه واختلاله، وعدم القدرة على فقه النص، والتمسك بظاهره على الرغم من وجود المتشابه فيه. وقد امرنا القران بردها الى المحكمات من الآيات.

وفضلا عما ذكرناه ويرى بعض الباحثين ان انتشار خطاب اللاتسامح

والعنف لدى بعض الفرق الاسلامية وما ولدته من افكار ومشاعر كونت عند الكثير من التيارات والحركات الاسلامية مناخ العنف ، ومن ثم طبعة اسلوب العمل السياسي الذي تمارسه بطابع العنف.

وقد طبع العنف مفردات الخطاب السياسي واشكال والتعامل الحياتي اليومي والعنف المسلح . واتسم هذا الاسلوب بالعنف في لهجته ومفردات الخطاب السياسي وفي اشكال السلوك والتعامل الحياتي اليومي والعنف المسلح كما توجه اهتمام هذه الجماعات لالتماس اساس فقهي لشرعية استعمال العنف المسلح . مما وقعها في اخطاء كثيرة على مستوى المفاهيم وعلى مستوى التطبيق راح ضحيته الكثير من الابرياء^(٢٨).

حظيت ظاهرة العنف المسلح الناجمة من غياب العقلانية واللاتسامح بأهتمام كبير من الدارسين والمختصين ملتسمين اسباب هذه الظاهرة الخطيرة ودواعيها فوجدوا ان تعثر الحاضر وعدم نجاعة الادوات الفكرية المعتمدة انما يرجع الى الافتقار الى المنهج الصالح لفهم القران نفسه . فالقراءة التركيبية للنص القرآني تستمد مشروعيتها من استمرار الحفظ الالهي للنص المقدس ، اذ تصلة بعصر نزول الوحي وظروفه ومجتمعه ، وتؤكد على الاحداث الانية وتفهم النص بأكثر من مستوى في الفهم: ((فهناك مستوى الزمن القرآني وهناك مستوى الكليات القرآنية، البنية القرآنية تأريخية من حيث معالجتها للحدث الضرفي القريب لكنها متعالية عليه مفتوحة على مختلف الاوضاع والازمنة ، وعلى المؤمنين ان يتحروا في تعاملهم مع تلك البنية الصلة التقابلية Dialectique لبلوغ ماهو اقوم وازكى^(٢٩).

واخيراً لايسعنا الا ان نصل الى التساؤل الجوهرى في قضية اللاتسامح وهو: كيف نتخلص من اللاتسامح كنهج في التعامل؟ ، وكيف ننشر ونعزز روح التسامح بين افراد المجتمع ونخلص العلاقات الاجتماعية من العنف المدمر ونضفي مزيداً من المدنية والاخاء والانسانية؟

هنالك اكثر من سبيل للوصول الى نشر التسامح والقضاء على امراض العنف والتطرف ، لان للتسامح تجليات قانونية واخرى اجتماعية وثالثة ثقافية وفكرية.

ان تأصيل التسامح هو امر يستدعي استعادة المثقفين مكانتهم في الحياة الاجتماعية ، بترسيخ ثقافة الحوار ، واستبعاد ثقافة العنف والصدام فخلق ثقافة حقيقة تلتمس جذورها من الماضي وتواكب الحاضر واعتمادها مشروعا فكريا عاما قادرا على تغيير المجتمع من داخله . هو امر يقتضى من جانب اخر التفاعل مع العصر وتوجهاته المناهضة لكل مشروع ينطوي على جانب من اليقينية ، سواء أكان اتباعيا دينيا ، ام دوعائيا ماركسيا ، ام تساليا قوميا . وهذه الاختيار يتطلب قطيعة مع الفكر العربي الاحادي وتجديد قيمة العفو والتسامح والارتقاء بها الى مستوى احترام الاخر . مما يجب ان يتزامن مع التحولات السياسية التي تتبنى المشروع الثقافي وتصوغه حركة وفاعلية وواقعا^(٣١).

مع التأكيد على ما أنتهت اليه الفرق والتوجهات المتطرفة عبر التاريخ من الانقسام والافتتال والاضمحلال ، فلم يحدث قط ان نجحت أي طائفة متطرفة في صنع التاريخ ، اذ ظل المتطفون دوماً على هامش التاريخ^(٣٢).
واشاعة ثقافة دينية وتاريخية تؤكد على حقيقة اساسية هي ان الاسلام الحقيقي براء من التطرف ونشر الثقافة الاسلامية التي تنقل الاسلام الحقيقي والصريح كونه دين الوسط والتسامح والاعتدال .

كما ان نشر ثقافة التسامح تتطلب خلق بيئة تتقبلها، تشمل جميع مرافق الحياة من سيادة القانون وتصحيح الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . وتنشئة جيل جديد يعي اهمية التسامح ويتشرب بأفكاره مثل حقوق الانسان والحرية والاخاء والديمقراطية منذ نعومة اظفاره مما يتطلب ايضا اشاعة الفكر النقدي في الثقافة والتعليم ، بأعتماد ما يعرف بـ (نقد العقل الاسلامي)، وهو اعتماد النهج النقدي في دراسة التراث والتاريخ

والدين بـ مفاهيمه وتصفيه المفاهيم والمرتكزات التي توظفها التيارات المتطرفة ، وبيان شروط الحكم الصحيح والاصح والتميز بين ما هو مقدس والهي وما هو بشري انساني^(٣٣) .

ان هذه المنهجية ستعمل على تجديد النظر الى الظاهرة الدينية وتصحيح موقف المتطرفين ، الا انها تحتاج الى من يرعى هذه المنهجية من الحكومات والمؤسسات المدنية غير الحكومية التي تأخذ على عاتقها غرس مفاهيم التسامح واحترام القانون والديمقراطية وحقوق الانسان.

المصادر والمراجع

- ١-مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، التسامح ومنابع اللاتسامح ، السنة الثامنة، العدد ٢٧ ربيع ٢٠٠٤ - ١٤٢٥ .
- ٢-مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٣٣-٣٤ - السنة الحادية عشر، ٢٠٠٧ مركز دراسات فلسفة الدين ..
- ٣-مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٢٨-٢٩ ، مركز دراسات فلسفة الدين.
- ٤-حسن السيد عز الدين بحر العلوم ، مجتمع الاعنف - دراسة في واقع الامة الاسلامية، ط ١ ، مؤسسة محمد رفيع حسين معرفي ، الكويت ٢٠٠٤ .
- ٥-د. محمد عابد الجابري ، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا فكر العربي ، المعاصر، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٦ .
- ٦- د. كمال عبد اللطيف ، في تشريح اصول الاستبداد ، ط ١ ، دار الطليعة، ١٩٩٩ .
- ٧- الشيخ محمد مهدي شمس الدين ، فقه العنف المسلح في الاسلام ، ط ١ ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ٢٠٠٤ .
- ٨-د. محمد عابد الجابري ، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط ١ مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.
- ٩-د. محمد أركون، قضايا في نقد الفكر الديني كيف نفهم الاسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، ط ١ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٩٨ .

١٠-د. محمد أركون : اين هو فكر الاسلام المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى (ط٢) بيروت ١٩٩٥

الهوامش

١-ينظر:مجلة قضايا اسلامية، التسامح ومنايع اللاتسامح -١-، السنة الثامنة، العدد ٢٧، ربيع ٢٠٠٤ ٢٠١٤، ص ٦-٥.

٢-ينظر: مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٣٣-٣٤، السنة الحادية عشر، ٢٠٠٧، ص ٥-٤.

٣-التسامح لغة: في لسان العرب لابن منظور: ((السّامح والسّماحة الجود، ويقال سمح او اسمح اذا جاء واعطى عن كرم وسخاء . والتسامح بمعنى ان تتغاضى عن خطأ غيرك او تتساهل في حق ، او تصبر على اساءة ما)).

والمنظور المعاصر للتسامح في المعاجم الفرنسية قد حمل مفردة التسامح مضامين جديدة فتجاوز التسامح المجال الفردي والتطوعي ليصبح دالاً على طاقة المجتمع وقدرته على استيعاب الاختلاف والمعارضة واحترامها.

مع ذلك ان ((البحث اللغوي في عبارة التسامح ينتهي الى انها دالة على سلوك ذاتي وأختيار فهي بذلك لا تشمل قبول المساواة التامة بين حقوق الطرفين الغالب والاطراف الاخرى . انها بذلك بعيدة عن ان تكون اساساً للتنظيم الاجتماعي والسياسي للمجتمع)).

ينظر : لسان العرب لابن منظور وانظر: مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨-٢٩، ص ١٢-١٣

٤-مجلة قضايا اسلامية معاصرة، السنة الثامنة العدد ٢٨-٢٩، ص ١١٤٦

٥-ينظر: مجلة قضايا اسلامية معاصرة، السنة الثامنة العدد ٣٣-٣٤، ٢٠٠٧، ص ٦.

٦-ينظر: مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٣٣-٣٤، ص ١٥.

٧-ينظر: مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٧، ص ٦-٥.

٨-ينظر: مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨-٢٩، ص ١٤١-١٤٢.

٩-ينظر: ايضاً، ص ١١٩.

١٠-مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨-٢٩، ص ١٢٠-١٢١.

١١-ينظر: قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨-٢٩، ص ١٥.

١٢-ينظر: الكليني: الكافي، ٢، ص ١١٩.

١٣-ينظر: حسن السيد عز الدين بحر العلوم، مجتمع الاعنف -دراسة في واقع

الامة الاسلامية، ط١، مؤسسة محمد رفيع حسين معرفي، الكويت، ٢٠٠٤، ص ٧٤.

١٤-ينظر: ايضاً، ص ٧٧.

١٥-ينظر: قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٧، ص ٦-٥.

١٦-ينظر: قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٧، ص ٧-٨.

١٧-ينظر: قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨-٢٩، ص ١٥١.

١٨-ينظر: قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨-٢٩، ص ١٥٢-١٥٣.

١٩-ينظر: قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨-٢٩، ص ١٥٦-١٥٧.

٢٠-ينظر: ص ١٥٨.

٢١-ينظر: ايضاً، ص ١٦١-١٦٣.

٢٢-ينظر: قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨-٢٩، ص ١٥٢-١٧١.

٢٣-ينظر: الجابري، محمد عابد، وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٦، ص ١١٨-١١٩.

٢٤-ايضاً، ص ١٠٦.

٢٥-ينظر: د. كمال عبد اللطيف، في تشريح اصول الاستبداد، ط١، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٩، ص ١٥٦-١٦٦.

٢٦-ينظر: ايضاً، ص ١٧٦-١٧٧.

٢٧-ينظر: مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٢٨-٢٩، ص ١٧٤-١٧٥.

٢٨-ينظر: الشيخ محمد مهدي شمس الدين، فقه العنف المسلح في الاسلام ط١، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ٢٠٠٤، ص ١٤.

٢٩-ايضاً، ص ١٧-١٨.

٣٠-ينظر: الشيخ محمد مهدي شمس الدين، فقه العنف المسلح في الاسلام، ص ٢٤-٢٥.

٣١-ينظر: الجابري، محمد عابد، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط١ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ص ١٤٦.

٣٢-د. محمد أركون، قضايا في نقد الفكر الديني - كيف نفهم الاسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، ط١، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨، ص ١٩٥-١٩٦. وينظر: د.

محمد أركون : اين هو فكر الاسلام المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى (ط٢) بيروت لبنان ١٩٩٥، ص ٦٦.

تحديث الانا للذات (حوار معرفي)

د. سالي محسن لطيف الجبوري
الجامعة المستنصرية
كلية الآداب - قسم الفلسفة

المقدمة:-

كل إنسان يتحدث مع ذاته باستمرار. يحدث نفسه عن طبيعة الحياة التي يريد أن يعيشها يتحدث عن ادراكاته وانفعالاته تجاه الأشياء التي يواجهها في العالم الخارجي ، وقد يكون هذا التحديث سلبي يؤدي به إلى الإحباط والخوف والتشاؤم ، لذلك يجب علينا ان نغير حياتنا للأفضل ، نميز تحديثنا لذاتنا .

إن هذا البحث يعالج مسألة مهمة نعيشها ونشعر بها على صعيد الواقع في ظل عصر تعج به الكثير من الهموم والمتاعب التي لا تنتهي، أنه يطرح طريقة جديدة وأسلوب جديد في التفكير وفي الحياة، من منا لا يريد ان يكون سعيداً ، من منا لا يريد تحقيق أهدافه وطموحاته .

نحن نستطيع تحقيق كل ذلك وبشكل واقعي وليس خيالي من خلال برمجة عقلاًنا بشكل ايجابي، وهذه هي مهمة الفلسفة ، فالكثير من الفلاسفة تحدثوا عن العقل وعن طبيعته وعن الكيفية التي يستلم العقل من خلالها المعلومات من العالم الخارجي ومن ثم يكون الافكار، ومن هؤلاء الفلاسفة : (فرنس بيكون - ديكارت - لوك - هيوم) فالفلسفة بشكل عام تقوم بتنظيم وترتيب العمليات العقلية ومن ثم تقوم بصياغة أفكار صحيحة تساعد الإنسان على تنظيم حياته وتحقيق أهدافه.

يتكون البحث من ثلاث مباحث :

البحث الأول : تحدثت في هذا المبحث عن معنى الأنا والذات وعن

وجودهما في النفس الإنسانية، فالانا هي العقل الواعي أي ذلك الجزء من النفس المهتم بالإدراك والتفكير والشعور والتذكر هي شعورنا بأنفسنا وهي مسؤولة عن تدبير وإدارة فعاليتنا الطبيعية في اليقظة ، والانا في الفلسفة تمثل الفكرة المحورية في المذاهب المثالية ، وتطلق الذات على الماهية وهي الخصائص الذاتية لموضوع معين ودورها الأساسي يكمن في التحديث التتموي العقلاني الذي يترك أثره على العالم الخارجي فالذات أذن هي مركز الشخصية وهي الجوهر المميز للفرد وهي محتوى الوعي ولا وجود لها خارجه وهذا ما يسمى بـ (الوعي الذات) أما الانا فهي بناء معرفي في خدمة الذات .

وتناولت في **المبحث الثاني** الطريقة التي يتم بها التحديث (تحديث الانا للذات) تحديثاً ايجابياً وبينت فيه ان هذا التحديث يتم عن طريق برمجة العقل بشكل ايجابي، والبرمجة العقلية اللغوية هي من المصطلحات الشائعة في الوقت الحالي وهي علم يكشف لنا عن عالم الإنسان الداخلي وطاقته الكامنة ويمدنا بأدوات ومهارات نستطيع من خلالها التعرف على شخصية الإنسان وطريقة تفكيره فالإنسان يزودنا بأدوات وطرئق يمكن بها أحداث التغيير الايجابي في تفكيره وسلوكه وشعوره .

ويكون هذا التحديث الايجابي موجهاً إلى ثلاثة عناصر مغروسة في الإنسان وهي : التفكير الايجابي من خلال السيطرة على كل الافكار التي ترد إلى الذهن ، والإيمان العقلي والقلبي (الإيمان اليقيني) ، والإرادة القوية ، أي جعل الإرادة التي يمتلكها الإنسان إرادة قوية .

أما **المبحث الثالث** فقد توصلت فيه الى ان الحوار المعرفي يؤدي إلى الإبداع، أي ان تحديث الانا للذات على وفق برمجة العقل اللغوية (الايجابية) يؤدي إلى الإبداع في التفكير وفي اللغة وفي كل مجالات الحياة أي يكون لدينا عقل مبدع وشخصية مبدعة في كل مجال من مجالات الحياة.

المبحث الأول :-وجود الانا والذات في النفس الإنسانية

إن الانا والذات هما مفهومان موجودان في داخل النفس الإنسانية وهما يساعدان الإنسان على فهم العالم الخارجي المحيط به ويساعدان كذلك على نمو المعرفة العقلية.

لذلك يجب علينا الوقف عند معنى كل منهما وعند معرفة خلق الامكانيات والقدرات في النفس الإنسانية وتوظيفهما توظيفاً إيجابياً في حياتنا اليومية .
الانا في اللغة ضمير المتكلم وفي الفلسفة المتكلم ذاته ، الانا في الفلسفة هو القائل في فعل القول باعتبار القول الفعل الواعي الاعلى الذي تندرج تحته مختلف أفعال الوعي من تراثية بنوية معينة^(١)

والانا هي العقل الواعي، ذلك الجزء من النفس المهتم بالإدراك والتفكير والشعور والتذكر ، هي شعورنا بأنفسنا وهي مسؤولة عن تدبير وإدارة فعاليتنا الطبيعية في اللحظة، وتقوم الانا بوظائف أو واجبات مختارة ، وهي تدخل في الشعور الواعي فقط جزءاً من المنبهات التي نتعرض لها باستمرار وهي تعطينا الإحساس بالاستمرارية والتماسك والهوية وثبات في الطريقة التي نرى فيها أنفسنا وعالمنا .^(٢) لذلك نرى ان الانا تظهر كعنوان أعلى لمركب يتمحور فيه الانا والآخر والموضوع^(٣).

والانا في الفلسفة تمثل الفكرة المحورية في المذاهب المثالية التي تنادي بأن الذات هي العامل الفعال والمنظم^(٤)

وإذا ما بحثنا سوية عن تداول مفهوم الانا عند الفلاسفة المحدثين لوجدنا ان ديكارت^(٥) الذي أتخذ المنهج الحدسي طريقاً واضحاً لفلسفته وأتخذ عنوان الانا "أنا أفكر أذن أنا موجود" واعتبرها حقيقة مؤكدة واضحة ومتميزة خرجت من ذات الفكر لها أهميتها التي تتلخص في العبارة التالية :

أني ادرك فيها الموجود والفكر متحداناً لا ينفصم أحدهما عن الآخر^(٥)

أما (هيوم)^(٦) فقد رفض أي جوهر أو مادة وردها الى كثرة الادراكات الحسية أو (الانطباعات)، وأعتبر (كانت)^(٧) الانا الخالصة مقابل الانا التجريبية الفردية واعتبرها الوحدة الكلية الصورية للإدراك المميز وحامل الأمر المطلق . واعتبر (فخته)^(٨) الأنا المبدأ الخلاق المطلق الذي يطرح نفسه والوجود على أنهما اللانا الخاص به ، أما (هيجل)^(٩) فأنه كمثالي موضوعي أنكر جميع هذه المحاولات واعتبر أن الانا وحده محض للوعي الذاتي الموضوعي^(١٠)

وأكد (فرويد)^(١١) أيضاً على الانا واعتبرها الجهاز الاداري للشخصية، لأنه يسيطر على منافذ السلوك ويختار من البيئة ما يلائمه وهو يميز بين ثلاث أنواع من الانا وهي: الهول ، وهو جز غير المنظم ويصبح بعد ذلك منظماً ويمثل كل ما هو سوي ومنطقي . والانا يدرك ويفكر ويميز ، وغالباً ما يكون شعورياً يتضمن جزءاً لا شعورياً ، وهو الذي يكبت ويراقب الأحلام ، ويتميز بعضه عن بعض فيكون الانا الاعلى (super- ego) ويمثل في النواهي والزواج الاجتماعية ويصنع الضمير الشخصي والاجتماعي ، بهذه الصورة. أوجد فرويد علاج للاضطراب النفسي بتقوية الانا ويرى أنه بدون مساعدة الانا لا ينفع العلاج النفسي^(١٢).

وفي مقابل الانا توجد الذات، والذات ميتافيزيقيا هي حقيقة الموجود ومقوماته وتقابل العرض ، وإذا أردنا التحدث عن الله عزه وجل نقول : ' الذات الالهية'^(١٣). فالجواهر المفارقة هي موضوع العلم الإلهي، وهذا ما أوضحه علماء الكلام وفلاسفة الإسلام . كالمعتزلة والاشاعرة فيما يعرف (بمشكلة الذات والصفات) ، عند المعتزلة ذات الله واحدة لا كثرة فيها، وذات الله تعني علمه هو بذاته وقدرته هي ذاته لأنه عالم بعلم هو . أما الاشاعرة فقالوا أن الله عزه وجل عالم بعلم قادر بقدرته حي بحياة سميع بسمع بصير ببصر، مريد بإرادة متكلم بكلام باق ببقاء وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة في ذاته^(١٤).

والذات في نظرية المعرفة هي ما يحتوي عليه الشعور والتفكير، وتقوم الذات بأعمال كثيرة داخل النفس الإنسانية فهي تقف على الواقع وتتقبل الرغبات والمطالب وتوحد الصور الذهنية وتقابل العالم الخارجي، ويطلق اللفظ الأجنبي (Essence) على ما يساوي الماهية، وهي الخصائص الذاتية لموضوع معين وتقابل الموجود، ويظهر التعبير الشائع " الوجود والماهية"^(١١)

وتطلق الذات على الماهية، هي الخصائص الذاتية لموضوع معين، بمعنى ما عليه هو هو، أي حقيقة الشيء مقابل الوجود^(١٢).

لذلك كان كل سلوك إنساني يصل في النهاية الى تحقيق الذات والى تنمية الذات، أن كل سلوك يكون داخل الإطار المرجعي للشخص القائم بالسلوك والإطار المرجعي له مجاله الظاهري، والذات الظاهرية جزء متمايز من المجال الظاهري^(١٣).

الذات أذن لها دورها المميز في تنمية الإنسان وتطوره ودورها في التحديث التنموي العقلاني الذي يترك أثره على العالم الخارجي. والخطوة الأولى التي يخطوها الإنسان إذا ما أراد تغيير سلوكه وحياته بشكل عام هي ان يتجه نحو (مفهوم الذات) ، وعلى كل فرد ينمي في نفسه اتجاهاً نحو تقدير الذات ، ويجب ان يكون هدف كل فرد تحقيق ذاته، فكل إنسان لديه دافع داخلي يسعى إلى الخلق والإبداع ، وأعظم ما يمكن ان يخلقه كل إنسان في حياته كلها هو ذاته ، وهي إنموذج الإبداع، الإبداع في كل مجالات الحياة ، وإذا تحققت للشخصية ذاتها، والذات هي مركز الشخصية، يجب عليها أذن ان تعمل على استبقاء الذات، وبقاء الذات يستدعي فهم الذات، ومن ثم يكون إطلاعنا على الخبرات التي تغني الشخصية وتبني بها الذات وتنقوى وترتقي ، وتقوية الذات مطلب مهم يأتي بعد فهمها وتحقيقها ، فما ان يرغب الفرد في تحقيق ذاته والحفاظ عليها حتى يرغب في تقويتها ثم في ارتقاؤها ، وتقويتها وارتقاؤها ليس بالأمر الهين ، وإنما يحتاج الى تصميم وتنظيم وان

يتمثل ذاته ، وان يكون لنفسه نسق ذات ، وان يجد ذاته الحقيقية وان يبذل ما بوسعه من الجهد والكفاح واحتمال الألام ليبرز ذاته ، ومن ثم تتميز ذاته عن بقية الذوات ، وليست الحياة مجرد ان نحصل على شيء ونحافظ عليه لاننا نريد باستمرار أن نتجاوز الوضع الثابت والواقع الراهن ، والإنسان ليس إنساناً آلياً، فهو دائماً يرغب بالعمل في حرية ، والحرية هي الضمان الوحيد لأن يحقق ذاته ويقويها^(١٤).

وبرغم المعنى الجديد الذي تركته الذات والتي ساهمت في تغيير حبان الإنسان وسلوكه، إلا ان بداية ظهور الذات كان منذ العصور الحديثة في بداية القرن السابع عشر، حيث كانت الذات مقابل المادة " الموضوع " ذات معنى أستمولوجي كما في فلسفة (ديكارت) الذي جعل الذات المفكرة يقينية وهذا ما أثبتته في مقولته المشهورة "أنا أفكر أذن أنا موجود" فالذات عنده هي الذات المفكرة ، ونجد ايضاً (كانت) الذي اعتبر الذات ما به الشعور والتفكير وهي مصدر الصور الذهنية وتقبل الرغبات والاهتمامات وهي تقابل الواقع الخارجي^(١٥)

ومن خلال معرفتنا بالانا والذات ومعرفة دورهما الحقيقي في داخل الإنسان نقول: أمانا سيكولوجيتين، سايكولوجية الانا (ego-psychology) وسيكولوجية الذات (self-psychology) سيكولوجية الذات تؤكد على الجانب الذاتي للإدراك والشعور، وعلى ذاتية الخبرة وارتباط الافكار والمدرجات بالذات ، يعمل الفرد في سيكولوجية الذات على استجابة حاجاته الحقيقة، ويحاول ان يتوجه بعمله بحيث يكون ما يفعله خاصاً به وينتمي إليه، بينما في الانا يكون تجاوب الفرد مع الواقع ومتطلباته وسيطر مبدأ الواقع على الانا ويحكم تصرفاته. والذات هي الجوهر المميز للفرد وهي محتوى الوعي ولا وجود لها خارجة وهذا ما يسمى بـ (الوعي بالذات) وهو الوعي بالهوية، أي أنني انا نفسي ووعي بذاتي هو وعي بدوافعي، وبما عليه سلوكي وما اتجه إليه، أما الانا فهي بناء معرفي في خدمة الذات^(١٦).

أذن نحن في صدد مرتكزين أساسيين الأول (الانا) يحاول ان يدرك الأشياء الواقعة في العالم الخارجي ويخبر بها الذات، والذات تقوم بتمتية ما حصلت عليه من أدراكات العالم الخارجي بفعل (الانا) وهذه العملية تتم في العقل الذي يقوم بصياغة الأفكار وتكوين المعتقدات. من هنا يظهر لنا تفكير الإنسان وفقاً لمعتقداته السلبية أو الايجابية على وفق برمجة عقلية معينة يختارها هو بمحض أرادته وهذا ما سنتعرف عليه بالتفصيل في المبحث القادم أن شاء الله.

المبحث الثاني: (تحديث الانا للذات) (برمجة العقل ايجابياً)

سنتحدث في هذا المبحث عن الكيفية التي نتعامل بها مع عقلنا ، وعن الطريقة التي نبرمج بها عقلنا بشكل ايجابي. وما هي الإمكانيات والقدرات التي يمتلكها العقل والتي تؤهله لصياغة أسلوب فكري منظم ومرتب يسعى الى اكتساب أفكار ايجابية جديدة ويسعى الى اكتساب حياة هادئة .

هذه العملية الفكرية التي يقوم بها العقل تدعى بـ(تحديث الانا للذات) تحديثاً ايجابياً (برمجة العقل بشكل ايجابي)، أي مخاطبة الأنا للذات بأسلوب ايجابي منظم يبتعد عن السلبية وعن كل العوائق التي تؤدي الى عرقلة حياتنا، فالتفكير الغير صحيح أو التفكير بأسلوب غير منظم وغير عقلائي قد يؤدي الى القلق والأكتئاب والخوف من الحياة ومن المستقبل وغيرها .

وهذه البواعث النفسية تجعل الإنسان يفقد ثقته بنفسه أولاً وبالآخرين ثانياً ويفقد الثقة في الحياة بمجملها.

لذا علينا معالجة ذلك من خلال أسلوب جديد في التفكير ينتج عنه أسلوب جديد في الحياة يبتعد عن القلق والأكتئاب والخوف ويحقق للإنسان كل ما ينمناه في هذه الحياة . ولكي يحصل الإنسان على ما يريده ويصل إلى تحقيق حياة جميلة وهادئة عليه ان يتبع هذا النوع من التحديث التحديث وذلك من خلال (البرمجة العقلية اللغوية).

إن البرمجة العقلية اللغوية هو من المصطلحات الشائعة في العالم وهو

يعبر عن معنى واسع يظم المنظومة العقلية بمجملها والبرمجة العقلية اللغوية هي " علم يكشف لنا عالم الإنسان الداخلي وطاقاته الكامنة ويمدنا بأدوات ومهارات نستطيع بها التعرف على شخصية الإنسان، وطريقة تفكيره وسلوكه وأدائه وقيمه : والعوائق التي تقف في طريق إبداعه وتفوقه، كما يمدنا بأدوات وطرائق يمكن بها أحداث التغير الايجابي المطلوب في تفكير الإنسان وسلوكه وشعوره^(١٦) ."

أذن التغير يبدأ من داخل الإنسان ، تغير الأفكار والمعتقدات ، أي أن تحديث الانا للذات يبدأ من داخل البنية العقلية التي يمتلكها الإنسان على وفق برمجة عقلية جديدة. والبرمجة تعني القدرة على اكتشاف واستخدام التفكير الايجابي المخزون في عقولنا والتي من الممكن استخدامها في اتصالنا مع أنفسنا للوصول الى نتائج تشعر النفس من خلالها براحة تامة .^(١٧) ويمكن تقويم البرمجة العقلية اللغوية من خلال الحالة الذهنية التي يكون عليها العقل كيف نرصدها ونعرف عليها وكيف يمكن ان نغيرها ، ودور الحواس في تشكيل الحالة الذهنية، ومن خلال أنماط التفكير ودورها في عملية التذكر والإبداع ، علاقة اللغة بالتفكير وكيف نستخدم حواسنا في عملية التفكير -، وكذلك كيف نفهم إيمان الإنسان وقيمه وانتماءه وعلاقة ذلك بقدرات الإنسان وسلوكه وكيفية تغير المعتقدات السلبية التي تعيق الإنسان وتحد من نشاطه، وكيف يمكن استخدام اللغة للوصول الى عقل الإنسان وقلبه لأحداث التغيرات الايجابية في المعاني والمفاهيم^(١٨)

والبرمجة العقلية اللغوية هي عبارة عن خليط من العلوم والفلسفات والاعتقادات، وتهدف هذه العملية الى إعادة صياغة الواقع المتصور في ذهن الإنسان من معتقدات ومذارك وتصورات وعادات وقدرات بحيث تصبح في داخل الفرد وذهنه لتنعكس على تصرفاته^(١٩). أي أن التفكير بشكل ايجابي والعمل على صياغة معتقدات ومبادئ صحيحة تتوافق مع شريعتنا الإسلامية بحيث يكون التعامل مع مواقف الحياة البسيطة والمعقدة على وفق دستور

راسخ في عقل الإنسان مستمد بنوده من القرآن الكريم ، وهذه المعتقدات الراسخة في ذهن الإنسان تنعكس على سلوكه وتصرفاته تجاه نفسه وتجاه الآخرين ..

ويقضي هذا أبداع خبرة الإنسان الخاصة بدلاً من التصرف كرد فعل تجاه الظروف الخارجية أو تجارب الماضي وستحصل بذلك على الكثير من الاختيارات للسيطرة على حياتك والتخطيط لمستقبل حياتك بشكل أفضل ، ويمكنك الوصول الى الايجابية بوعي كامل في وضع نظام داخلي للنفس لتحقيق انجازاتك ، وهذه المعرفة تمكن الذات من فهم ذاتها وفهم الآخرين أيضاً^(١٠).

وتتحقق هذه الايجابية من خلال إلقاء نظرة داخلية الى النفس والقيام بتغيير حقيقي نحصل عليه بتغيير أسلوبنا في التفكير وفي النظر الى الأمور . أذن ما عليك إلا ان تحدد المصادر الداخلية التي ترد إليك وتستخدمها لتحقيق نتائج ايجابية ، فما يدور في ذهن الانسان هو وحده المتحكم فيها^(١١) . بهذا الشكل الايجابي يتم التحدث الى الذات وذلك لأن الإنسان الذي يتحدث الى ذاته بشكل سلبي كأن يقول مثلاً : أنا أرغب في التغيير " لكن " هذه الكلمة تحبط المستوى المعنوي الذي بداخله لذا يجب ان يكون مستوى التحدث مع الذات ايجابياً يختفي فيه كل مستويات التحدث السلبي^(١٢).

ويمكننا الوصول الى مستوى التحدث الايجابي من خلال إعادة برمجة عقلنا الباطني وتنظيم قناعاتنا وقيمتنا بصورة ايجابية وبالطريقة التي تجذبنا في اتجاه تحقيق أهدافنا التي وضعناها كمخطط أو برمجة جديدة لحياتنا^(١٣). ويعد هذا المستوى (الايجابي) هو أعلى وارقى مستويات التحدث ، فهو يكون مصدراً للقوة وعلامة على الثقة بالنفس والتقدير الشخصي السليم ، ومن الامثلة على المستوى الايجابي للتحدث "أنا أستطيع ان أكون متفائلاً دائماً وأستطيع تحقيق كل أهدافي مهما كانت صعوبات الحياة وتحدياتها"^(١٤).

نستنتج من كل ذلك انه لا يوجد مستوى واحد لتحدث الذات فهناك

المستوى السلبي وهناك المستوى الايجابي ، وإذا ما أردنا تحديد مستويات تحديث الانا للذات فأن هناك ثلاث مستويات للتحدث هي:-

١-المستوى الاول (الارهاب الداخلي) : وهو أخطر مستويات التحدث مع الذات وهو الذي يجعل الإنسان فاقد الامل ، ويبعث في نفسه الشعور بعدم الكفاءة ويضع أمامه الحواجز التي تمنحه من تحقيق أهدافه ، والارهاب الداخلي يبعث أشارات سلبية مثل أنا خجول ، أنا ضعيف ، أنا ذاكرتي ضعيفة جداً وغيرها . ونقوم الانا بأرسال هذه الاشارات السلبية الى العقل الباطن وترددها باستمرار الى ان تصبح جزء من اعتقاداته القوية وبالتالي تؤثر على تصرفاته وأحاسيسه الخاصة به وبالعالم الذي من حوله ، وهذا المستوى من التحدث هو أسوأ أنواع التحدث

٢- المستوى الثاني " لكن " السلبية : هذا المستوى من التحدث هو أفضل من المستوى الأول ، فالإنسان يقول إنه يرغب في التغيير ويضيف كلمة " ولكن " هذه الكلمة تحذف الاشارات الايجابية التي تستحضر في العقل . مثال ذلك أريد التوقف عن التدخين ولكن أخشى زيادة وزني نتيجة لذلك ، أريد ان استيقظ مبكراً ولكن لا أحب ذلك وغيرها . كل هذه العبارات هي في حقيقتها أفكار سلبية إذ ان كلمة (ولكن) تحذف دائماً كل ما جاء قبلها لذلك تكون الرسالة التي يحفظ بها العقل هي " انا لا أستطيع " فكلمة " لكن " يستعملها الناس للتخلص من اتخاذ أي قرار وخلق كلمة " لكن " وكلمة " انا لا أستطيع " يوجد خوف يمنع الشخص من الوصول الى هدفه وتحقيق ما يريد^(١٥).

وهذه العملية الفكرية تمثل أعاقاً للتفكير السليم وأعاقاً للحياة الانسانية، لذا يجب تجاوزها .

٣- المستوى الثالث " التقبل الايجابي " : هذا المستوى من التحدث مع الذات هو ارقى انواع المستويات وهو يكون مصدراً للقوة وعلامة على الثقة بالنفس والتقدير الشخصي السليم ، ومن الامثلة على التقبل الايجابي: أنا

أستطيع ان أمتنع عن التدخين، أنا أستطيع أن أحقق أهدافي، أنا قوي، أنا إنسان متميز وغيرها. كل هذه الرسائل الايجابية تدعم القوى التي بداخلنا وتساعدنا على تحقيق أهدافنا^(٢٦)

أذن المستوى الذي يجب ان يكون عليه العقل الإنساني هو المستوى الايجابي ويمكن الوصول الى هذا المستوى باتباع برمجة عقلية واعية تعي اللغة التي نتحدث بها الى الذات وتعني طريقة التفكير .

ونحن البشر نعيش في الوقت الحاضر في واقعين مختلفين وفي عالمين مختلفين : الواقع الداخلي حيث يوجد الناس والاشياء والاحداث ، وما العالم الداخلي إلا مرآة يعكس لنا العالم الخارجي . والوعي الداخلي هو قوة هائلة نحسب بها في كل ناحية من نواحي حياتنا وهذا النوع من الوعي هو جزء أساسي لا يتجزء من جوهرنا الداخلي وهو عبارة عن طاقة، وان الفكرة تحاول دائماً ان تأخذ شكلاً مادياً محدداً محاولة لأظهار الشكل والتعبير عن النفس والرغبة والامكانية لدى الفكرة بالتحويل الى شكل فيزيائي محسوس^(٢٧) . وأذا ما أمتك العقل وعياً بكل فكره تطرأ عليه فهو يستطيع بالقدرة التي يمتلكها ان يتعلم كيف يراقب ويضبط فكره ويتعلم كيف يسيطر على مصيره ونحن مرتبطون بعالم أفكارنا والإنسان الذي يتعلم كيف يغير أفكاره ونواياه بوعيه الخاص أستطاع تغيير مصيره وهذه هي حكمت الخالق عزه وجل ، كما ان المستوى السلبي من التفكير والذي عودنا فكرنا على العمل به سوف يذوب ويندثر عند تجاهلنا له لأن تفكيرنا الآن هو التفكير بطريقة ايجابية^(٢٨) .

أي برمجة العقل بطريقة ايجابية، المطلوب أذن تغيير وعينا السلبي الى وعي ايجابي^(٢٩) . ويكون هذا التغيير من خلال تغيير برمجة العقل بطريقة ايجابية أي توجه العقل والسيطرة على كل فكرة تطرأ عليه ، ويكون ذلك من خلال استعمال أساليب ووسائل تساعد على التقدم تجاه تحديث الانا للذات بصورة متفائلة تنغمر في بحر الحياة.

ولكي نصل الى هذا المستوى من التفكير الذي سنصل به الى أعلى

المراتب يجب ان تكون أول برمجة للعقل هي (برمجة ايمانية روحانية) ، فالخلق بالله سبحانه وتعالى قلباً وفكراً والتوكل عليه وعبادته هي سبب من أسباب سعادة الإنسان وثباته وأطمئنانه في الدنيا والآخرة . ومن أراد السعادة الحقيقية والحياة الطيبة فليطلبها من مقدرها وواهياها سبحانه ، يقول الله تعالى " من عمل صالحاً من ذكراً أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون " النحل (٩٧) . يجب أذن التركيز على إيجاد برامج عملية تتمثل بمحاسبة واصلاح النفس البشرية بجمع الأقوال والافعال من ديننا والتي لها حلة مباشرة في أمور العقل والقلب والنفس ، يقول الله تعالى " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " (الرعد / ١١)^(٣٠) .

وتكون طريقة التعبير الداخلي للإنسان من خلال النظم التعبيرية التي تعكس هويته وشخصيته وأستجابتنا للغة وطريقتنا في هذه الاستجابة تفتح مجالاً آخر يتيح لنا التكيف بين شخصيات مختلفة^(٣١) . أي ان اللغة الداخلية التي يمتلكها العقل تكون موجهة توجيهياً واعياً تجاه الافكار التي يكونها العقل وتجاه مواقف الحياة ، فكل موقف يواجهه العقل الإنساني عبارة عن إدراك ، أن تكوين الافكار الايجابية ومستوى تحديث الانا للذات يبدأ من الإدراك والطريقة التي نكون بها أفكارنا والمقومات الأخرى كالارادة والثقة بالنفس وغيرها . تدفعنا الى تحقيق برمجة عقلية ايجابية تجاه مواقف الحياة الصعبة هنالك أذن خارطة ذهنية يرسمها العقل البشري ويحاول ان يضع عليها خطوات حياته يوم بيوم وساعة بساعة ويستمر المضي بهذه الخطوات الى ان تصبح جزء من شخصيته وجزء من عاداته وأطباعه ، لتتعرف أذن على هذه الخطوات التي يتبعها العقل في برمجته لكي يحدث ذاته بشكل ايجابي ويؤدي به الى تحقيق السعادة .

١- التفكير . ٢- الايمان . ٣- الإرادة .

١- التفكير :-

التفكير أداة مهمة في العقل الإنساني وهو يعد سمة بارزة يتسم به الإنسان

ويميزه عن غيره من المخلوقات ، فانه سبحانه وتعالى جعل للإنسان عقلاً يستطيع من خلاله ان يعرف الصواب من الخطأ ، ويستطيع من خلاله ان يرتقي بذاته الى القمة لكن الطريق الذي يسلكه الإنسان للوصول الى القمة ليس بالأمر الهين ، فيجب عليه ان يضع استراتيجية منظمة لتنظيم منطقي تنقله من وضعه الحالي الى وضع آخر يسعى الى تحقيقه او يتمنى ان يحقق فيه أهدافه.

والتفكير نشاط عقلي راقي يعكس فيه الإنسان الواقع الموضوعي بطريقة مختلفة عما يحدث في الاحساس والادراك^(٣١).

وأول نوع من انواع التحدث مع الذات هو الفكر ، وهذا النوع من التحدث مع الذات ذو تأثير قوي على حياة الإنسان وقد يؤدي الى نتائج خطيرة ، فمثلاً اذا فكرت في شخص لا تحبه وتذكرت أحد المواقف التي كان ذلك الشخص طرفاً فيها واستمعت الى ما تقوله لنفسك لاحظ الإحساس الذي سوف تشعر به، هذا النوع من التحدث مع الذات من الممكن ان يؤدي الى تعاسة الإنسان لذلك قال أحد خبراء التنمية .. راقب افكارك لانها ستصبح أفعال " راقب أفعالك لانها ستصبح عادات "

"راقب عاداتك لأنها ستصبح طباع "

"راقب طباعك لانها ستحدد مصيرك"^(٣٢).

فالتفكير اذن هو الطريقة التي نحصل بها على معلومات جديدة ، وبها نفهم الافكار التي انتجناها نحن او أتت من غيرنا ، فعن طريق التفكير ننشئ أفكاراً لم تكن موجودة تتعلق بحياتنا وبالكون من حولنا^(٣٣). لذا كان من حق الفرد ان يفكر بالطريقة التي يرغب فيها لكن نحن في هذا البحث لا نبحث وراء تحقيق الرغبات ووراء ميولنا وأهوائنا ، التي تؤدي بنا الى الهلاك والتعاسة ، نحن نبحث عن أيجاد طريقة جديدة في التفكير وفي أسلوب جديد لتحديث الذات . والذات هي الوسيلة الوحيدة التي من خلالها نستطيع ان نسيطر على الافكار التي ترد الى الذهن ويمكن بالتالي توجيه التحديث مع الذات الى الاتجاه السليم مما يحول الحياة الى تجارب مليئة بالإنجاح والسعادة . فهناك الكثير من

الافكار الشاردة التي تعمل على تشويش الذهن وتجعل من السيطرة على نوعية الافكار التي ترد الى الذهن أمر صعب ، لذا يجب ان تأمر عقلك على ان يركز انتباهه في الموضوع الذي بصدده وان يركز انتباهه على الافكار الواردة الى الذهن^(٣٤). فأذا فكرت بالمرض بدل الصحة فإن عقلك الباطن يستجيب لهذه الافكار ، واذا فكرت بالفقر يحصل نفس الشيء ، لذا ينصحنا الفلاسفة وعلماء النفس بالتركيز على اللحظة الحاضرة وبأخذ القرار اللازم ، على أي وجه تريد عقلك ان يكون هل تريد ان تتمتع بالصحة والسعادة أم تريد المرض والقهر ، انت وحدك المسؤول عن توجيه عقلك لذا عليك التركيز بقوة على صورتك العقلية الجيدة ، وركز على ما تريد وليس على ما لا تريد^(٣٥).

ويجب ان تكون هذه الافكار ايجابية تؤدي الى صلاح حياة الانسان . ان المشكلة التي يواجهها الإنسان في حياته الفكرية هي ليست قدرته على التفكير فهو يفكر طول الوقت ، لكن المشكلة هي انه لم يتعلم كيف يفكر مثلاً لم يتعلم أي مهارة عقلية لا في المدرسة ولا بعد تخرجه منها . وينقسم التفكير الفطري الذي تمارسه يومياً الى ثلاثة عناصر هي :

١- التفكير المنطقي أي (١ + ١ = ٢) .

٢- التفكير الاستقرائي : أي الوصول لنتيجة عامة بعد ملاحظة سلسلة من الحقائق التي لها علاقة بالنتيجة .

٣- التفكير الاستنتاجي : أي الوصول الى نتائج بعد الاطلاع على مقدمات ثابتة^(٣٦).

وحتى يتم اطلاق عملية التفكير السليم يجب ان يكون هناك دافع أو حافز مشجع على القيام بالأعمال والدعم الذي ندعم به انفسنا للوصول الى التفكير الإيجابي^(٣٧).

ليكن أذن وعي الإنسان مشغولاً باتجاه الافضل دائماً ولننتبه الى ان افكارنا العادية اليومية تدور دائماً حول ما تريد الحصول عليه في الحياة^(٣٨). فالسلوك الانساني يكون نتيجة للحالة التي نكون فيها فحالاتنا هي من صنع

تصوراتنا الداخلية بمعنى الأشياء التي نصورها أو نقولها لانفسنا^(٤٠). أي اذ راودتنا افكار سعيدة كنا سعداء واذا تملكنا افكار تعيسه أصبحنا أشقياء نساء واذا سادتنا افكار مزعجة انتابنا شعور بالخوف، واذا سيطرت علينا افكار المرض أصبحنا مرضى واذا فكرنا بالصحة والشباب والنجاح تمتعنا ونعما بهما^(٤١)

اذن التغير الحقيقي الذي نريد الحصول عليه يكمن في تغير اسلوبنا في التفكير وفي النظر الى الامر، وبناء على هذا لدينا كل المصادر الداخلية التي نحتاجها وما علينا الا ان نحددها ونستخدمها لتحقيق نتائجها^(٤٢)

بهذه الطريقة يكون التفكير الايجابي الذي يجب على كل واحد منا التمسك به لكي يصل الى (راحة البال) كما يقال، اذن علينا السيطرة على كل فكر؛ ترد الى ذهننا وأن نركز في توجيه أفكارنا بصورة ايجابية بحيث توصلنا هذه الطريقة الى تحقيق كل ما نتمناه، اذن التفكير السليم في الحياة السليمة السعيدة.

٢- الايمان

هذا النوع من التحديث البرمجي يعد من أهم الأنواع وذلك لانه يبلور شخصية الانسان ويحاول من خلاله الارتقاء في الحياة، ارتقاء فكري ونفسي ومعنوي في الوقت نفسه، لذا لا بد من غرس هذا النوع في داخل الذات الانسانية.

ويعطي الايمان القلبى والعقلى دافعاً ايجابياً تجاه الحياة ويمثل قوة دافعة لتغير الواقع، اذ ان الايمان قوة يوجهها الانسان الى ذاته، وفي الحقيقة ان التاريخ البشري هو تاريخ الايمان عند الإنسان، فأولئك الذين غيروا مجرى التاريخ هم انفسهم الذين غيروا من معتقداتنا وسلوكنا واكبر مثال على ذلك رسالة قائد الامة العربية النبي محمد (صلى الله عليه وسلم). لذا علينا أولاً البدء بتغيير معتقداتنا التي قد تكون ناتجة عن فهم خاطئ اتجاه الحياة وتجاه المواقف التي نمر بها. وكلما زاد ما نعرفه عن السلوك الانساني زادت معرفتنا بالاثر غير العادي للايمان على حياتنا (فالتمثيل الداخلي المتناغم) يسيطر على واقع حياة الانسان^(٤٣)

ان الايمان بالله سبحانه وتعالى وبقدرته عظمتة والتمسك بالاذكار وبقراءة القرآن الكريم شيء مهم في حياتنا... إلا بذكر الله تطمئن القلوب"، لذلك يمكن اعتبار قوة الايمان الموجودة في داخل الإنسان هي القاعدة الاساسية لتحديث الذات بشكل ايجابي والتفكير الايجابي ايضا، وبالنسبة الى يكون عند الانسان ايمان في تحقيق اهدافه، الايمان اذن ليس سوى حالة نفسية او تمثيل داخلي يحكم السلوك، ويمكن ان يكون ايماناً باعثة على القوة بشأن ما ممكن او الايمان بأننا سوف ننجح في شيء ما او نحقق شيء آخر. وقد يحدث العكس اذا كان ياماننا باعث على العجز أو الفشل وعدم تحقيق النجاح، أي عندما نكون مقصرين تجاه أهدافنا يتكون في داخلنا ايماناً بالفشل وهذه الرسائل الداخلية ستؤدي بنا الى الفشل^(٤٤)

اذن كلا الاعتقادين (الايمان بالنجاح والايمان بالفشل) وارد في الواقع المهم هو توجيه الذاتى والسيطرة على الالهواء والميول والتركيز في تحقيق الرؤيا المنشودة التي نريد تحقيقها.

والإيمان بالله هو عماد الحياة الروحية ومنبع كل طمأنينة ومصدر كل سعادة، والإيمان بالله يطلق النفس من قيودها المادية وينير لها ظلمات هذه الحياة، ففي ساعة الفشل يتذكر المؤمن ان هناك ملجأ يلجئ اليه وان الله قادر على معونته وليس هناك ما يدعوه الى اليأس والجزع. فتطمئن نفسه، وتصغر أمامها الاحوال وتهون المصائب^(٤٥)

الايمان اذن سمة مهمة من سمات تحديث الذات عن طريقه نصل الى حياة هادئة وسعيدة في الوقت نفسه، والايمان الذي نريد تحقيقه هو ايمان قلبى وعقلى وعملى وهو يقي الانسان من شرور نفسه وشرور الآخرين يقول الله تعالى "الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات"

٣- الارادة:

الارادة هي نزوع النفس وميلها لفعل ما، أما الاختيار فهو ميل مع تفضيل والمختار ينظر الى قطبي المقدور أما المريد فلا ينظر الا الى الطرف الذي يريد^(٤٦)

والإرادة موجودة في داخل كل فرد منا ونحن نستطيع ان تضعفها أو نقويها ، و الإنسان الذي يريد ان يترك بصمة في حياته عليه ان يقوي إرادته ، ويسيطر على اهوائه ونزواته ويحاول بالتالي ان يحقق أهدافه وطموحاته .

فالإرادة هي رغبة في الخلق والابداع ، وهي كما قلنا نفترض هدفاً يكون ممكناً للتوق والشوق ، ومنطلقاً بالنفس نحو الكمال ، والارادة مقدرة وجهد ، ويستعاض عنها أحياناً عن المواهب والخطوط العفوية، وهي تعوض عن النقائص والضعف والعجز^(٤٧) .

وتعتبر الإرادة العنصر الاساسي للنجاح ، لذا يجب على المرء ان يقوي إرادته ، فكل عمل مهما بلغ مقداره من الاهمية تلزمه الطاقة والقدرة^(٤٨) . وهذه القدرة موجودة في داخلنا ، فانه سبحانه وتعالى وهب لكل إنسان قدرات معينة يستطيع من خلالها مواجهة مصاعب الحياة والعيش بسعادة إذا ما أحسن توجيهها بصورة منظمة وبطريقة إيجابية

نحن لا نبحث عن أي إرادة ، فالإرادة التي نريدها هي الإرادة القوية ، وتقوى الإرادة بمجرد الانتباه، أي انتباهاً دقيقاً جامعاً مانعاً لإرادته ووسائل تقويتها^(٤٩) . وهذا ما يشعر المرء بضعف القدرة والخمول فعليه ان يسير بسرعة ويستعيد نشاطه ، فالحركة الجسمية تحرك الدماغ، كما ان جمود البدن يميل الى تهدئة التهيج العصبي لذلك يستطيع المرء ان يوجه انتباهه ويحاول بعد ذلك ان يحكم على الأشياء بتعقل، وفي الحقيقة ما من أنسان إلا ويشعر خلال ساعات يوم كامل (في النهار خاصة) بحركات داخلية نفسية تعبر عن مطامحه وتطلعاته الدفينة^(٥٠)

وأذا تعود المرء أتباع هذه المطامح حيث ترد على ذهنه تملأ وجدانه بفكرة الارادة التي تخلق في نفسه استعدادا يحققها بالاجتهاد ، ان استغلال هذه اللحظات التي تستعد بها النفس لتوسيع الوثبة الفاعلة في طريق التأمل وهذا يحقق الخطوة الاولى لنمو الإرادة^(٥١)

يجب ان توجيه الفكر توجيهاً حقيقياً نحو استعداد الإنسان لإملاك إرادة

قوية ويكون ذلك من خلال إخضاع النشاط النفسي للفكر ، لأن هذا يؤدي الى الانسجام النفسي الداخلي ، والإرادة تتألف وتتضامن مع الحياة الداخلية ، فهي بعد تمكنها تدفع المرء الى توجيه افكاره وتخفيف عواطفه وانفعالاته أو تقويمها حسب مجرى الظروف والاحوال ، كما تمكنه من التسلط المطلق والسيادة التامة وكبح جماح حالاته الشهوانية .^(٥٢) وهذا يتطلب منا المراقبة الداخلية لأفكارنا ولمخيلتنا فيجب ان تكون الافكار التي ترد الى الذهن إيجابية ومنظمة تنظيم منطقي

ويمثل هذا الاعتناء بالنفس اعتناء إيجابي وهو يمنح الانسان معرفة عميقة للذات ، فالانسان يمتلك طاقة هائلة وهي التي تؤهله للوصول الى أهدافه^(٥٣) . والوصول الى هذه الاهداف يكون عن طريق الارادة القوية المنظمة لا الارادة المندفعة ، فالارادة القوية المنظمة توصل الإنسان الى تحقيق كل طموحاته والى تحقيق أهدافه بشكل أبداعي.

المبحث الثالث: الحوار المعرفي يؤدي إلى الإبداع

ان تحديث الأنا للذات أي (الحوار المعرفي) الذي تم بين الانا والذات يؤدي إلى الإبداع، الإبداع في كل شيء، أبداع في التفكير في اللغة ، الإبداع في الانجاز العملي ، الإبداع في كل مجال من مجالات الحياة . وهذا هو النجاح هو التوفيق في الحياة ، الحياة الهادئة والسعيدة . وإذا ما أردنا تعريف الإبداع نقول إن الإبداع هو سلوك إنساني خلاق يكمن في داخل كل فرد ، يتفق في حالات تحضير المدارك واستشارة الأحاسيس في وسائل عديدة فهناك أفراد متميزين لديهم ملكة الحضور الدائم والحيوي للعقل الباطن وباستطاعتهم الحصول على انسب الحلول وأفضلها من مجموعة خيارات مطروحة أو استنباط مجموعة رؤى وتطورات مبتكرة لمسألة مستعصية ' ويعد الإبداع موهبة كامنة في كل إنسان وهي تحتاج الى إثارة وصقل وممارسة نوعية دائبة كي تكون ملكة حاضرة للإنتاج الجديد^(٥٤) . والإبداع هو الكشف عن الأساليب الممكنة لتنمية العقل^(٥٥) ورعايته^(٥٦) . والله سبحانه

وتعالى أعطانا عقول مذهلة وقدرات ذهنية هائلة " لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم " فلماذا لا نستغل هذه القدرات للوصول إلى الأهداف التي يتناها الإنسان^(٥٧)

ويمكننا تميز نوعين من الإبداع : شخصي يمكن تعليمه لأي كان وحضاري يستلزم وجود موهبة أو قدرة عقلية عالية وفي الحالتين ينظر للإبداع كظاهرة متطورة بدءاً من مرحلة الرضاعة^(٥٨).

ويتميز الشخص المبدع بأنه ذاتي المركز ، أي أنه يشعر بالثنائية التي تتكون من قطبين أساسيين ، أحدهما (ذاته) ، والآخر الواقع المحيط به ، وهو يشعر بضغوط قطب الموضوعية على قطب ذاتيته ، ويحاول بكل ما يمتلك من قوة وطاقمة ان يدعم قطبه الذاتي لكي يرجح كفته على كفة الواقع الموضوعي^(٥٩).

وتمتاز ذاتية المبدع بأنها غير مكررة وغير مقلدة لأي ذاتية أخرى فالمبدع متفرد بالتفاعلات الخبرية التي تكون غير موجودة عند أي إنسان آخر^(٦٠). والمبدع هو الوحيد الذي يختار لنفسه ما يريد ، فالإبداعية ثورية في طبيعتها ، لذلك فهي تستحدثه استحداثاً وتنشئه إنشاءً ، والشخص المبدع يتمتع بهذه الميزة وهو يحصل على ما يريد الحصول عليه من خيارات غير ان تفرض عليه خيارات معينة. لكن الحرية التي يتمتع بها المبدع في قيادة الحياة ليست حرية الكسالى المتشائمين بل هي حرية الأبطال الذين لديهم قدرة هائلة من الحماس والطموح ، فعقل المبدع يكون متأجج دائماً بالفكر ولا يهدأ^(٦١).

لذا كان التفكير السلبي يعيق الإنسان من الوصول إلى الإبداع ، أما التفكير الايجابي فإنه يدفعه للوصول إلى الإبداع وهذا هو الجزء الأساسي من الحوار المعرفي الذي يؤدي إلى الإبداع آخذين بنظر الاعتبار ان لاشيء يحدث صدفة أو عرضاً ، فلكل سلوك أساس يقوم عليه يتمثل في نظم الاعتقاد والقيم سواء أكان سلبي أم إيجابي^(٦٢).

ان السر في تغيير حياتنا للأفضل يكون من خلال السيطرة على الفكر^(٦٣) ان عقلنا الباطن يمتص بدون منطق أو تعقل ذهني كل ما نفكر أو نشعر به

سواء أكان هذا صحيحاً أو خاطئاً^(٦٤). لذا كان التفكير هو محاولة لرسم حالة معينة والتصرف بموجبها ، ولكي يكون الرسم دقيقاً لأبد من جهد يبذل التحقيق تطابق الصورة الداخلية التي من ذهننا مع الصورة الخارجية التي في الواقع . وكلما كان التفكير سليماً كلما كان التصرف سليماً والنتائج أكثر ايجابية^(٦٥). والتفكير المبدع ينتج عن تمتع العقل بالتنسيق والتدريب والخيال^(٦٦). والخيال الخصب هو أساس الابداع وهو الذي يحرك التفكير المبدع^(٦٧).

الإبداع إذن ناتج عن التفكير الايجابي السليم والمنطقي في نفس الوقت التفكير المنظم والمرتب لكل خطوة يخطوها الإنسان في حياته ، بمعنى ان تحدث الانا لذاتها بشكل إيجابي عن طريق أولاً التفكير الايجابي يؤدي إلى الإبداع وهذا أول عنصر من عناصر الحوار المعرفي .

أما عنصر الإيمان ، فقد ثبت علمياً ان تلاوة القرآن الكريم والاستماع الى آياته والإنصات لها يعزز القوى العقلية . وان الترددات الكهربائية الصادرة عن أصوات تلاوة القرآن الكريم تعد غذاء فعالاً للعقل^(٦٨)

وقد ثبت علمياً ان العقل الإنساني يحتاج إلى الاستماع إلى الآيات القرآنية كغذاء فعال للعقل والروح معاً أكثر من حاجة العقل الى المغذيات الطبيعية ، وهو كذلك يزيل التشنئ والضرر والنسيان السريع بعكس الاستماع إلى أي شيء آخر ، ويصل الإنسان بالتالي الى الإبداع في تفكيره^(٦٩)

أما عنصر الإرادة فأن الشخص المبدع هو الذي يمتلك إرادة قوية وهو الذي يكبح جماح أهوائه ، وهو الذي يحشد إرادته في نظام رائع ونراه دائماً يبري ما يريد ويعرض الأشياء على العقل أولاً ليفصل فيها وبالتالي يصل إلى الإبداع^(٧٠)

اذن تحديث الانا لذاتها (الحوار المعرفي) بهذه الطريقة التي ذكر فيها التفكير بشكل ايجابي -- لإيمان العقلي -- والقلبي -- الإرادة القوية - المنظمة -- يؤدي الى الإبداع الداخلي لذات الانسان والابداع الخارجي الإبداع على مسرح الواقع

الخاتمة:-

أن تحديث الأنا لذاتها هو حوار معرفي ، فالأنا تحدث ذاتها باستمرار ويختلف طبيعة هذا التحديث تبعاً للبرمجة العقلية التي يبرمج الإنسان بها عقله ، فقد يكون هذا التحديث تحديثاً سلبياً يؤدي بالإنسان الى التشاؤم والخوف من حاضره ومستقبله . أو قد يكون هذا التحديث إيجابياً يدعو الى التفاؤل والسعادة والى تحقيق أهدافه وطموحاته ، وقد سلطت الضوء في هذا البحث على التحديث الإيجابي حيث يستطيع كل فرد منا برمجة عقله من خلال السيطرة على جميع الأفكار التي ترد الى أذهاننا ومحاولة جعل هذه الأفكار إيجابية الى أقصى حد ممكن ومن ثم يستطيع العقل ان يبرمج ذاته إيماناً قلباً وعقلاً وروحاً ويحاول ان يتعلّق بآيات القرآن الكريم ويعمل على تطبيق كل حرف منه ، وهو يتحلى أيضاً بإرادة يستطيع أن يجعلها إرادة قوية منظمة هذه البرمجة الايجابية للإنسان تجعل فيه العقل الواعي (الأنا) وهي الجزء المهم بالادراك والتفكير والشعور والتذكر تحدث ذاتها التي تطلق على الخصائص الذاتية لموضوع معين وتسعى الى تنمية القدرات والامكانيات التي يمتلكها الإنسان أي تقوم بتنمية ما تسلمته عن طريق الأنا هذا التحديث هو الحوار ، حوار معرفي (فلسفي ونفسي) يتم بين الأنا وذاتها بحيث يؤدي الى الابداع ، الابداع في التفكير في اللغة في كل مجال من مجالات الحياة.

وقد توصلت من خلال انجازي لهذا البحث الى النتائج التالية:-

- ١- ان طريقة التحديث هذه أي (محاور الأنا لذاتها) هي طريقة ذات اسس فلسفية - منطقية أشاد بها الكثير من الفلاسفة.
- ٢- ان الاتجاه الإيجابي الذي تحدث به الأنا لذاتها هو اتجاه يصل من خلاله الإنسان الى الاطمئنان والراحة النفسية والى تحقيق الاهداف التي يسعى اليها وهو تغير داخلي يتبعه تغير خارجي . أي تغير المحيط الذي يعيش فيه الإنسان .

٣- يجب ملاحظة ذاتنا باستمرار من اجل الوصول الى صياغة افكار

صحيحة والى تقبل ما يحصل في العالم الخارجي من احداث ونحن نعيش

في عصر الاحداث العصبية مما ينعكس على ذاتنا

٤- تحديث الأنا للذات بهذه الصورة أي (الحوار المعرفي) يعني تحديثه عن

طريق صنع (عقل واعي) يعي جميع التغيرات ويعي الطرائق

والاساليب التي نستعملها مع ذواتنا.

٥- الحوار المعرفي يؤدي الى الابداع ، في كل شيء أبداع في التفكير في

اللغة، أي أن هذا النوع من التحديث يؤدي الى الخلق والابداع وهذه هي

تنمية وتطوير الإنسان تنمية بشرية - عقلية - إبداعية.

المصادر

١- محمد عبد : النجاح ، دار الندى للطباعة والنشر ، بيروت . لبنان ،

٢٠٠٥ .

٢- السليمان ، هاني : الشخصية المبدعة ، دار الاسراء للنشر والتوزيع ،

عمان ، الاردن ، ٢٠٠٣ .

٣- د. العريمي ، ايمن : الحوار مع النفس وكيفية الوصول الى الذات ، دار

الاسراء للنشر والتوزيع ، عمان ، الاردن ، ٢٠٠٦ .

٤- د. توفيق ، أحمد : تمتع بالتفكير الإيجابي وتخلص من التفكير السلبي ،

دار الاسراء ، عمان ، الاردن ، ٢٠٠٦ .

٥- حسين ، ضياء : البرمجة اللغوية العصبية ، دار الندى للطباعة والنشر

والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٧ .

٦- = = جدول القناعات وقوة الثقة بالنفس ، دار الندى ، ط ١ ، ٢٠٠٧ .

٧- = = أكتشف وبرمج عقلك الباطن ، دار الندى ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٧ .

٨- = = زيادة قدراتك الذهنية ، دار الندى بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٧ .

٩- شلتر ، ليف دوان : نظريات الشخصية ، ت د. عبدالرحمن القيسي ، دار

الطليلة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ .

الهوامش

- ١- زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، مجلد (١) بدون تاريخ، ص ١١٤.
- ٢- شلتر، ليف دوان: نظريات الشخصية، ترجمة د. عبدالرحمن القيسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٤، ص ٥٤.
- ٣- زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، المصور السابق، ص ١١٤.
- ٤- روزنتال ويوديت: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٤، ص ٥٤.
- ٥- ديكارت رينه (١٥٩٦-١٦٥٠) فيلسوف فرنسي ينتمي الى المذهب العقلي في صياغته الفلسفية.
- ٦- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص ٦٧.
- (**) هيوم (١٧١١-١٧٧٦)، فيلسوف انجليزي ينتمي الى المذهب التجريبي.
- (***) كانت عمانوئيل (١٧٢٤-١٨٠٤) فيلسوف الماني وفق بسين العقلانيين والتجريبين.
- (****) فخته (١٧٦٢-١٨١٤) فيلسوف الماني ينتمي الى المذهب المثالي - ذاتي.
- (****) هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف الماني ينتمي الى المذهب المثالي.
- ٧- روزنتال ويوديت: الموسوعة الفلسفية، ص ٥٤.
- (****) سيفموند فريويد (١٨٥٨-١٩٣٩) فيلسوف وعالم نفسي الماني.
- ٨- د. الحنفي، عبدالمنعم: الموسوعة النفسية (علم النفس والطب النفسي)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٤٧٧-٤٧٨.
- ٩- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي: دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧١، ص ٨٧.
- ١٠- زيادة، معن: لموسوعة الفلسفة العربية، ص ٤٥١.
- ١١- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، ص ٨٧.

- ١٠- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
 - ١١- د. محمود وأمين، زكي نجيب واحمد: قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج ٢، القاهرة، ١٩٣٦.
 - ١٢- د. منصور ود. الشرقاوي ومجموعة مؤلفين: أسس علم النفس العام، دار نشر.
 - ١٣- نادر، امتياز: مفاتيح النجاح السبعة، دار حمراي للنشر والتوزيع، عمان - الاردن، ٢٠٠٧.
 - ١٤- = البرمجة اللغوية والاعصابية، دار حمراي للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، ط ١، ٢٠٠٧.
 - ١٥- = تخلص من الافكار السلبية وكن ايجابياً، دار حمراي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.
 - ١٦- = العبقرية، دار الاسراء، عمان، الاردن، ٢٠٠٩.
 - ١٧- = كيفية زيادة قدراتك الذهنية، دار حمراي للنشر والتوزيع، عمان - الاردن، ٢٠٠٧.
 - ١٨- هرمز، نصر: انشخصية القوية المؤثرة، دار عالم الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٣.
 - ١٩- = الشخصية المبدعة، دار عالم الثقافة، عمان، الاردن، ٢٠٠٣.
- الموسوعات والمراجع:**
- ١- د. الحنفي، عبدالمنعم: الموسوعة النفسية (علم النفس والطب النفسي)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٣.
 - ٢- روزنتال ويوديت: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٤.
 - ٣- زياد، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بدون تاريخ.
 - ٤- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧١.

- ١٢-زيادة،معن:الموسوعة الفلسفية، ص ٤٥١.
- ١٣-د. الحنفي، عبدالمنعم:الموسوعة النفسية، ص ٤٧٨.
- 14-د. الحنفي،عبدالمنعم: الموسوعة النفسية، ص ٤٧٩.
- ١٥-زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية، ص ٤٥١.
- ١٦-د. الحنفي،عبدالمنعم: الموسوعة النفسية، ص ٤٧٨.
- ١٧-نادر،امتيياز: مفاتيح النجاح السبعة،دار حمرابي للنشر والتوزيع،عمان الأردن،٢٠٠٧،ص ٥.
- ١٨-نادر،امتيياز: البرمجة اللغوية والعصبية، دار حمرابي للنشر والتوزيع، عمان -الاردن، ط١، ٢٠٠٧، ص ١٣.
- ١٩-المصدر نفسه، ص ٥.
- ٢٠-نادر، امتياز: البرمجة اللغوية والعصبية، ص ٧.
- ٢١-حسين، ضياء: البرمجة اللغوية العصبية، دار الندى للطباعة والنشر. التوزيع، بيروت -لبنان، ط١، ٢٠٠٧، ص ٧.
- ٢٢-حسين، ضياء:جدول القناعات وقوة الثقة بالنفس. دار الندى، ط١، ٢٠٠٧، ص ٦٢.
- ٢٣-حسين، ضياء: البرمجة اللغوية العصبية، ص ٤٩.
- ٢٤-حسين، ضياء: أكتشف وبرمج عقلك الباطن، دار الندى، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧، ص ٦٢.
- ٢٥-حسين، ضياء: البرمجة اللغوية العصبية، ص ٥٠.
- ٢٦-نادر،امتيياز: مفاتيح النجاح السبعة، ص ٢١- ص ٢٢.
- ٢٧-المصدر نفسه، ص ٢٢.
- ٢٨-حسين، ضياء:زيادة قدراتك الذهنية، دار الندى، بيروت -لبنان، ٢٠٠٧، ص ٧٥.
- ٢٩-حسين، ضياء:جدولة القناعات وقوة الثقة بالنفس، ص ٦.
- ٣٠-حسين، ضياء: أكتشف وبرمج عقلك الباطن، ص ٦٧.

- ٣١-نادر، امتياز: البرمجة اللغوية والعصبية، ص ٢٧.
- ٣٢-حسين، ضياء: زيادة قدراتك الذهنية، ص ٤١.
- ٣٣-د. منصور و د. الشرقاوي ومجموعة مؤلفين:أسس علم النفس العام، لا يوجد دار نشر،ص ١٨٩.
- ٣٤-نادر، امتياز: مفاتيح النجاح السبعة، ص ٢٢.
- ٣٥-نادر، امتياز: تخلص من الافكار السلبية وكن ايجابياً، دار حمورابي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧، ص ٥.
- ٣٦-حسين، ضياء: زيادة قدراتك الذهنية، ص ٣٥.
- ٣٧-د. العريمي، ايمن:الحوار مع النفس وكيفية الوصول الى الذات، دار الاسرة للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، ٢٠٠٦، ص ٥ - ص ٥١.
- ٣٨-حسين، ضياء: زيادة قدراتك الذهنية، ص ٤٧، ص ٤٨.
- ٣٩-هناك نوعين من التفكير السلبي والايجابي، السلبي هو التشاؤم والايجابي هو التفاؤل. راجع امتياز نادر، تخلص من الافكار السلبية وكن ايجابياً، ص ٧١.
- ٤٠-حسين، ضياء:اكتشف وبرمج عقلك الباطن، ص ٥٠.
- ٤١-المصدر نفسه، ص ٩.
- ٤٢-المصدر نفسه، ص ٨٤.
- ٤٣-حسين، ضياء: جدولة القناعات وقوة الثقة بالنفس، ص ٦٢.
- ٤٤-حسين، ضياء: زيادة قدراتك الذهنية، ص ٦٨.
- ٤٥-المصدر نفسه، ص ٦٩.
- ٤٦-د. توفيق، أحمد: تمتع بالتفكير الايجابي وتخلص من التفكير السلبي، دار الاسرة، عمان، الاردن، ٢٠٠٦، ص ٥٥.
- ٤٧-د. محمود وامين، زكي نجيب واحمد: قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج٢، القاهرة، ١٩٣٦، ص ٢١٨.

٤٨- السلام، محمد عبد: النجاح، دار الندى للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ٢٠٠٥، ص ١٨ .

المصدر نفسه، ص ٢٨ .

٤٩- هرمز، نصر: الشخصية القوية المؤثرة، دار عالم الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٣، ص ٧٧ .

٥٠- المصدر نفسه، ص ٧٨ .

٥١- المصدر نفسه، ص ٧٨-٧٩ .

٥٢- عبدالسلام، محمد: قوة الإرادة، دار الندى، بيروت - لبنان، ٢٠٠٦، ص ٥ .

٥٣- هرمز، نصر: الشخصية القوية المؤثرة، ص ٨٦ .

٥٤- السليمان، هاني: الشخصية المبدعة، دار الاسراء للنشر والتوزيع، عمان - الاردن، ٢٠٠٣، ص ٦ .

٥٥- ان الملكة العقلية هي قوة عقلية او فكرية او شعورية او إرادية، تعتمد على تفسير الظواهر العقلية، وكان ينظر لها على أنها إحدى قوى العقل البشري كالذكاء أو الإرادة . نادر، امتياز: العبقرية، دار الاسراء، عمان، الاردن، ٢٠٠٩، ص ٢٧ .

٥٦- هرمز، نصر: الشخصية المبدعة، دار عالم الثقافة، عمان، الاردن، ٢٠٠٣، ص ٧ .

٥٧- نادر، امتياز: كيفية زيادة قدراتك الذهنية، دار حمراي للنشر والتوزيع عمان، الأردن، ٢٠٠٧، ص ٩ .

٥٨- هرمز، نصر: الشخصية المبدعة، ص ٧. هرمز، نصر: الشخصية المبدعة، ص ٤٠ .

٥٩- المصدر نفسه، ص ٤١ .

٦٠- المصدر نفسه، ص ٦٦ .

٦١- المصدر نفسه، ص ٩٥ .

٦٢- يرى الكثير من الباحثين ان الجزء الأيسر من المخ يختص بمعالجة الأفكار المنطقية أي ما نسميه دائماً (التفكير) ويبرز دوره في اللغة والرياضيات والتعامل مع القضايا بطريقة عقلانية أما الجزء الأيمن فإنه يناسب المشاعر والتخيلات والوعي بالمكان والحدس وهذا النصف من المخ هو موطن الإبداع العلمي والفني والموسيقي . هرمز، نصر: الشخصية المبدعة، ص ٢٤ .

٦٣- حسين، ضياء: زيادة قدراتك الذهنية، ص ٨ .

٦٤- السليمان، هاني: الشخصية المبدعة، ص ٣٣ .

٦٥- المصدر نفسه، ص ٣٦-٣٧ .

٦٦- المصدر نفسه، ص ٣٦-٣٧ .

٦٧- المصدر نفسه، ص ٦١ .

٦٨- المصدر نفسه، ص ٦٢ .

٦٩- المصدر نفسه، ص ٢٣ .

مفهوم الإنسان في فلسفة نيتشه

م.م.أياد كريم الصلاحي
كلية الآداب - جامعة واسط

مقدمة:

وجد نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م) إن المبدأ المأساوي هو السائد في هذا العالم وأنه ليس هناك طريق للخلاص أمام الإنسان وليس لديه أي أمل في نهاية سعيدة حيث لا يواجه في هذا العالم إلا السقوط والموت والعدم، فما على الإنسان إذن إلا أن يستجمع كل ما لديه من قوة وعظمة لكي يواجه هذه المأساة بكل شجاعة وبطولة فيعيش أفضل حياة ممكنة في هذا العالم، يعيش البطولة في المأساة .

يظهر أن مفهوم الإنسان عند نيتشه - لا يمكن أن - يظهر واضحاً إلا من خلال تتبع مؤلفاته، فمثلاً غيره في كتابه (ولادة المأساة) الذي نشره عام ١٨٧١م يؤكد على أن الأساطير اليونانية كانت تحدياً بطولياً لقوى الموت وإقبالاً على الحياة، بكل ألامها ومشاكلها وبالتالي فهي انتصار على التشاؤم . فإله الخمر عند اليونان (ديونسيوس) كان يمثل قوة الإنسان التي تتصارع مع الحياة لتثبت وجودها، وذلك من خلال الفوضى والسعادة، والنشوة التي يحرض عليها هذا الإله، حيث أن الإنسان في حالة الرقص والانتشاء (الديونسيوسي) يشعر بأنه منعزل أو مهدد بالموت، بل يحس بالفرح الكوني فيه ويحس بالخلود .

ويفصل - نيتشه - بين الفلاسفة اليونان إلى فلاسفة ما قبل سقراط وهم الذين يمثلون خير تمثيل (البطولة في المأساة) ، متأثرين بإله الخمر (ديونسيوس)، وسقراط ومن بعده من الفلاسفة الذين يرى فيهم نيتشه فلاسفة انحرفوا عن الفكر اليوناني الأصلي وعن ممارسة البطولة في المأساة وعن إله الخمر (ديونسيوس) .

اعتبر نيتشه الفلاسفة - قبل سقراط - نماذج حيه واجهت المأساة مستعينة بـ (ديونسيوس) ، فيها هو (هرقليطس) تنضح كل عبارة له بالكبرياء والعظمة التي تعبر عن الحقيقة الحقيقة التي أدركها بالحدس مرة واحدة، دون ان يتسلق إليها بحبال المنطق ، والتي ادركها بقوة العرافة وليس بالملاحظة فهو يتعرف عليها مباشرة بدل ان يستنتجها استنتاجاً^(١).

لقد تعرف (هرقليطس) على الحقيقة من افتراضه الفوضى في هذا العالم، ومن اعتماده على القوة البطولية، لإله الخمرة عند اليونان، وهكذا تغلب اليونان - قبل سقراط - على خيبة أملهم وكآبتهم (فالتقاؤل المأساوي هو حال الرجل القوي الذي يطلب القوة وسعة الخبرة، حتى لو دفع ثمنها ويلا وكرها، فهو لا يكثر بالألم وحسب بل يبتهج أيضاً، عندما يجد ان الصراع هو قانون الحياة)^(٢)، وهكذا فان الأساطير والفلسفة اليونانية قبل سقراط - ما هي الا تحد بطولي تقوى الموت وإقبال على الحياة، بالرغم من كل فيها من الألم والمعاناة .

ان إنسان (ديونسيوس) الذي اعتبره - نيتشه - مثله الأعلى إنسان فوضوي مغامر جسور قوي عشوائي، ولكن بمجيء سقراط جاء عصر المنطق والنظام والعقل والحكمة، فحول الناس إلى مخلوقات مضحكة - في رأي نيتشه بل وحتى أفلاطون الشاعر أصبح أفلاطون المنطقي الذي يبعد الشعراء وينفهم وقد أمست مقولة (اعرف نفسك) هي المسيطرة على التفكير الفلسفي، كما جاء على يد سقراط وأفلاطون الوهم بان العقل هو الفضيلة الوحيدة والتي ظهرت فيما بعد على يد أرسطو باسم (الوسط الذهبي).

ولم يجد - نيتشه - بعد انحدار الفكر والفن الإنساني بعد سقوط سقراط أي بارقة أمل في ان يتخلص الإنسان من العقلانية والعلمية الا عند (ريتشارد فاغز) وهو الموسيقي الألماني الذي عاصر نيتشه والذي أعجب فيه فيلسوفنا غاية الإعجاب في مرحلة من مراحل حياته، اذ وجد في موسيقاه وألحانه الامتداد أو الإحياء للتراث الفكري الإغريقي - قبل سقراط - فموسيقى فاجنر

وألحانه - على رأي نيتشه - خير تعبير عن الطريقة المثلى لفهم العالم كما يجب، وكما كان مع إله الخمرة (ديونسيوس) ومع إله الفن اليوناني والشعر الملحمي (أولونيس)، وظهر هذا واضحا من خلال كتابه (نشأة المأساة عن روح الموسيقى) الذي نشره عام ١٨٧٢ م .

ان مفهوم الإنسان يبدو واضحا من تركيز نيتشه على ضرورة تبني الإنسان لارادة القوة والحياة الممثلة المفعمة بالحيوية وهذا يتحقق حين يأبى الإنسان ان يحصر ذاته في نطاق من الأوامر والنواهي في ظل الأخلاق التقليدية التي تحدد ماهيته ووجوده تحديدا يقضي على إمكانياته الحقيقية. فاذا كانت الحياة هي تتازع من أجل البقاء ولا بقاء الا للأصلح، عندئذ تكون القوة هي الفضيلة الأساسية والضعف هو الرذيلة الأولى. فالخير عند نيتشه هو الذي يجعل الإنسان يحيا ويظفر والشر هو الذي يجعل الإنسان يموت ويخسر .

فإرادة القوة ينبغي ان تفهم على انها سعي متواصل يريده - نيتشه - للإنسان من أجل مزيد من الاستمتاع بالحياة الشخصية وعدم الاهتمام بكل ما من شأنه تحديد حرية الإنسان ومنعه من تحقيق وجوده الذي يريد، حيث يكون للإنسان هدف آخر هو السعي وراء المزيد من القوة والحياة الممثلة بالسعادة والنشاط .

ان الإنسان الحقيقي عند - نيتشه - هو الذي يسير دائما في طريق التطور سيرا لا يقف عند حد، أي هو الذي يحاول دائما ان يترك حالته التي بلغها ليتوجه إلى حالة تعلو عليها، أما الذي يقف حيث هو ولا يسير في طريق التطور فيسميه - نيتشه (إنسان العصر الأخير) أي إنسان القرن التاسع عشر، وهو الإنسان الذي نقده - نيتشه - مر النقد واعتبره في حالة متخلفة، بحيث لا يمكن مقارنته حتى بالقروء على حد تعبير - نيتشه^(٣) . ولأن لنحاول التعرف أكثر على مفهوم الإنسان عند نيتشه - هذا المفهوم الذي اختلف بصورة نوعية عن كل المفاهيم التي عرفناها في تاريخ الفلسفة .

مؤلفات نيتشه ومفهوم الإنسان:

بعد ظهور كتاب (ولادة المأساة) الذي يزودنا بالبداية الطبيعية لتصور - نيتشه للإنسان المعاصر له، والإنسان الذي يجب ان يوجد في المستقبل، ظهر كتاب (تأملات أو أفكار في غير أوانها) عام ١٨٧٣م وتضمن هذا الكتاب إعجاب - نيتشه - بشوبنهاور - وخاصة في كتابه (العالم إرادة وأمثال) ، كما تضمن اعجابه - بفاغز - وموسيقاه التي كان يقود عزفها بنفسه ، فوجد في الأول ، أول من يعيد مجد اليونان في الجانب الفلسفي، ووجد في الثاني أول من يعيد مجد اليونان في الجانب الفني واعتبرهما بداية عهد جديد يمكن ان ينتهي بظهور الإنسان المثالي الذي ينشده - نيتشه - .

وفي عام ١٨٧٨م ظهر كتاب (إنسان مفرط بإنسانيته) حيث تحرر - نيتشه - من تأثير فاغز وشوبنهاور وراح يعتبرهما لا يملكان المقومات الكافية للعمل على ظهور الإنسان الأعلى ، الممتلئ بالقوة والحيوية .

وفي عام ١٨٨٠م ظهر كتاب (المسافر وظله) ، هاجم - نيتشه - فيه المسيحية والديمقراطية والأخلاق السائدة ، وأكد - نيتشه - في هذين الكتابين انه تحرر وتكر لكل ماهو سائد لا يرى الا المثال الأعلى للإنسان ، مبتعداً تماماً عن كل ما يراه من حوله ، مبتعداً تماماً عن الناس الذي لا يرى فيهم الا موجودات بشرية عادية ، وعادية جداً . وفي عام ١٨٨١م ظهر له كتاب (فجر اليوم) عاد فيه فهاجم الاعراف والتقاليد والأخلاق السائدة .

وفي عام ١٨٨٢م ظهر كتابه (الحكمة المرحية The joyful wisdom (يرى فيه ما في (فجر اليوم) من حملة على الأخلاق وعلى مستوى ابعاد واشد في النقد .

انتقد - نيتشه - في هذين الكتابين العلم السائد في عصره ، حيث وجده لا يعين في اكتشاف شيء بل يحاول إقامة البرهان على ماهو موجود فعلاً ، أما في الفلسفة فهو يطالب بإيجاد أبحاث فلسفية تاريخية يدرك فيها الإنسان بأنه نتيجة تطورات تاريخية ، لا على انه واقعة أزلية أو حقيقة مطلقة ، فيقول ان

الحقائق التي تتمخض عن العلم والفلسفة في عصره ماهي الا وليدة التزوير والوهم ، وينقد القداسة ويعتبرها وليدة الغرائز والضغائن ومن ثم يجد الوسيلة للوصول إلى مفهومه عن الإنسان ، وهو الإنسان القوي الذي يستخدم البصيرة السيكلولوجية ليكتشف دلائل الإلوهية فيه ، وعندما نتيج السيكلولوجيا للإنسان هذا الاكتشاف ، عندئذ يتبدد الأشباح والأوهام عنه ويصبح في غنى عن العلم السائد والفلسفة السائدة والميتافيزيقا ، كل هذا يحدث عن طريق الحرية فتصبح الأرواح والأذهان حرة وعلى هذا فان - نيتشه - قد تحرر من كل ما ليس هو وأبقى على نفسه فقط .

ليكتشف مواطن الإلوهية فيه ، وهكذا نجد - نيتشه - يرسم للإنسان مفهوماً يتحول فيه إلى شخص داخلي ضمني يمكن ان يكتشف ذاته الإلهية بنفسه ، ولكن مع ذلك ظل - نيتشه - في هذين الكتابين يعتبر ان تحرر الذات من كل ماهو سائد في عصره تحرراً كلياً ، ليس كافياً . بل لابد ان يكون هذا التحرر بداية الكشف عن الإنسان القوي الذي يقابل الإنسان الضعيف (إنسان عصر نيتشه) ، هذا الإنسان الذي يظهره في هذين الكتابين انه بحاجة إلى الدين والميتافيزيقا لأنه لا يعرف نفسه^(٤) يبدو طابع نيتشه هكذا في كتابيه الضجر والحكمة المرحية .

فالحكمة المرحية طموحنا لكي نتطور فطرتنا القبلية ، ولكي نعود نشعر - على حد رأي نيتشه - بان الدين والأخلاق والميتافيزيقا هي العبودية نفسها التي أهلكت الإنسان وجعلته يحمل أعباء ضخمة مما جعله يستبعد العنصر فوق الإنساني عنده ولكن الحرية التي تجعل الإنسان يعرف ذاته ، تجعله يلقي بكل ما يتقل كاهله جانباً ، فيطرد كل الأوهام عن ذاته بل يحدث انقلاباً في هذه الذات ، مما يجعله لا يبحث عن اله في الخارج بل في ذاته ، وهكذا أضحت الحياة حرة ، وما على الإنسان هذا الا ان يعرف ان الحياة هي الجرأة - الجرأة الكبيرة - التي تجدد الحياة وتعلو بها ، فيخلق الإنسان إلهاً من ذاته ليعيش هذه الحياة بشكل قوي ممتلئ - فلا بد للإنسان من هدم التصور المثالي للعالم عن طريق النقد السيكلولوجي لإلغاء الضياع الإنساني ، ليحافظ على عظمتة

ويدرك الإنسان انه الموجود القادر على التفوق على ذاته . وهكذا تصبح
الحكمة المرحلة البديل لانهايار المثالية لتظهر عظمة الإنسان .

ولعل هذين الكتابين (الضجر والحكمة المرحلة) كانا المقدمتين
الرئيسيتين لكتابه الضخم (هكذا تكلم زرادشت) الذي أصدره عام ١٨٨٣-
١٨٨٥ م حيث قال عنه- نيتشه- (ان هذا الكتاب للكل وليس لأحد وهو أربعة
أقسام ... زرادشت هو الحقيقة الكبرى والمثال الأعلى الجديد لفكر يعبث بكل
ما دعي مقدساً ، ويرى في القيم السائدة انحطاطاً وخطراً وعمى ونسياناً
للذات ! انه يمجّد الحياة منبئاً بالتفوق ، مؤمناً بالعود الأبدي .. زرادشت ثمره
الهام فريد ما بلغ شأوه غوته ولاشيلر ولادانتي)^(٦)

لقد وضع - نيتشه- في كتابه هذا كل فلسفته ووضع فيه مفهومه عن
الإنسان عالي (السوبرمان، حيث يمثل زرادشت وهو النبي الفارسي
الأخلاقي، الرجل المستقبلي الذي يريد - نيتشه- له ان يكون قوياً، لان
زرادشت هنا حتى في اضعف لحظاته لينادي الا إرادته والصدفة لكي
تنتشله من تلك الحالة، إرادته تلازمه دائماً في كل صغيرة وكبيرة فيقول
(إيه إرادتي لقد ان لنا ان نضع حداً لكل الصغائر ومالي من مطلب سواك
لأنك وحدك سؤالي ومقصدي، أنقذيني من أي انتصار حقير، إنت أينها
الصدفة التي ادعوها مقدرتي القائمة على ذاتي فوق ذاتك، احفظيني وأعدني
للعظائم نفسي، أحتفظي لي أينها الإرادة بأفضل عظمة فيك حتى النهاية كيلا
يهبط عزمك عند نيلك الظفر، لان ليس من احد لا يسقط عندما يبلغ
الانتصار)^(٦).

وهكذا ومن هذه الكلمات نجد ان زرادشت القوي، يحدث نفسه في انه من
الممكن ان يقع فريسة ضعف حتى وان انتصر، لكن قوته تكمن في ذاته حيث
ارادته التي لا تنتهي ولا تقف عند حد ، فالإنسان هنا قد اكتشف إرادته .. قوته
التي يدعوها المثالي الله ومن الممكن ان نكتشف هنا ازدواجية الانسان، حيث
يشعر بضعف وقوة في ان واحد .

الإنسان المتعالي (السوبرمان)

ان اختيار - نيتشه- للقصة الرمزية التي بطلها النبي الفارسي
(زرادشت) الهدف منها رسم صورة الإنسان الذي من الممكن الوصول إليه
عن طريق تدعيم الحالة النفسية للإنسان وتغيير الحالة الفكرية له، وهذا ما
فعله- نيتشه- بزرادشت نفسه، اذ من المعروف ان هذا النبي القديم كان قد
جعل من الأخلاق القوة الرئيسية والسبب والغاية لانتصار الإنسان على ذاته
الأدانية، لكي يكون محباً للآخرين ، محباً للحقيقة المجردة عن المصلحة، الا
ان - نيتشه- حول زرادشت من معلم اخلاق (بالمعنى التقليدي) إلى معلم لا
أخلاقي لكي يتلاءم وتصور - نيتشه- ومفهومه عن الإنسان الذي ينبغي ان
يكون -فرزادشت- عند - نيتشه- هو المثل الأعلى للقوة والصحة يمجّد
الحياة منبئاً بالتفوق فيها، مؤمناً بالعود الأبدي، أي الخلود المادي الطبيعي
دون حاجه إلى أية علة ميتافيزيقية .

ان - نيتشه- يريد من وراء قصة- زرادشت- الرمزية الوصول إلى
الرجل الأسمى المتعالي الذي يحل محل الإله ، ألا إن- نيتشه- لم يستطع
إزالة التناقض داخل مفهومه عن الإنسان الأعلى - فرزادشت- عندما ابتعد
عن تلاميذه ومربديه فترة من الوقت، انقلبوا على إعتابهم، حيث جزعوا من
العيش دون عبادته، فعبدوا الحمار، ولكن عود فرزادشت -إليهم أنقذهم من
هذه الحالة عندما عرفهم بحقيقتهم المتعالية وتغنى بأنشودة الخلود عن طريق
العودة الأبدي للحياة بنفس الحياة التي يعيشونها. ولكن نستطيع ان نتعرف من
خلال هذه القصة المجازية على الإنسان الأعظم الذي يحدث به زرادشت
جماعته أو ينعتهم به -مميزا لهم عن العامة (تلك هي إذن إرادتكم يا أعظم
الحكماء :فهي إرادة قوة، حتى عندما تتحدثون عن الخير والشر وعن القيم ..
أما غير الحكماء أي العامة، فهم أشبه بالنهر الذي يسبح عليه قارب تجلسون
فيه، لتقرضوا قيمكم لقد فرضتم إرادتكم وقيمكم على نهر الصيرورة واستبان
لكم ماظنه العامة خيراً وشرافاً إذا هو إرادة القوة الموجودة منذ القدم)^(٧)

وفي هذه الجملة استطاع - نيتشه - ان يميز بين الإنسان القوي والكانسان الضعيف التمييز الذي وجدناه في كتبه السابقة وما سنجده في الكتب اللاحقة أيضاً.

أخلاق الإنسان المتعالي (السوبرمان)

في كتاب (ما وراء الخير والشر) الذي أصدره - نيتشه - عام ١٨٨٦م وهو في تسعة فصول (أو هام الفلاسفة، الفكر الحي، الظاهرة الدينية الإخلاص وعلماء الفضيلة، الشعوب والأوطان الارستقراطية ... الخ) وفي كتاب (نسب الأخلاق) الذي أصدره عام ١٨٨١م وهو في ثلاثة فصول (المسيحية القائمة على حق، حق العبيد على السادة ... الخ) يضع - نيتشه - الخطوط العريضة لأخلاق إنسانه المنشود الإنسان المتعالي (السوبرمان)، بعد ان يهدم جميع القيم التي يؤمن بها انسان عصره الذي اعتبره أنساناً ضعيفاً مريضاً ينبغي التخلص منه ليحصل الإنسان القوي المتعالي (السوبرمان). كما أكد - نيتشه - في مبحثيه (الضمير، الزهد) الموجودان في كتابه (نسب الأخلاق) على ان ما يدعوه الإنسان الحالي بالضمير هو في الحقيقة ليس صوت الله فينا كما يرى المتدينون، بل هو - على حد تعبير - نيتشه - غريزة إيلام الذات التي عجزت عن القدرة على إيلام الآخرين، فانقلبَت على نفسها لتؤلمها، ودعي إلى التخلص من الضمير بمفهومه الأخلاقي والديني التقليدي، وإحلال نوع آخر من الضمير لا يهتم بالآم الآخرين، ولا يتورع عن إيلاهم، اذا كان هذا ضرورياً من اجل تعزيز إرادة القوة عنده كما دعي إلى التخلي نهائياً عن نزعة الزهد والقناعة التي اعتبرها نزعة موت وانحطاط رغم انتشارها عند الاسنان المعاصر - نيتشه -^(١).

وهذا ما جعله يتخلص تماماً من تأثير (وشوبنهاور، وفاجنر) في كتبه الثلاثة التي أصدرها عام ١٨٨١م (عدو المسيح، وقضية فاجنر، هاهو الإنسان) ففي عدو المسيح يهاجم نزعة الزهد في الفلسفة والدين كما ظهرت

عند شوبنهاور و المسيحية، وفي قضية فاجنر يهاجم موسيقاه وتأثيرها المخدر على الإنسان ومنعه من مواجهة واقعه بصورة قوية وفاعلة وفي كتاب هاهو الإنسان يتحدث - نيتشه - عن نفسه فيطرح أسئلة يجيب عليها في كتابه هذا :

١- لماذا انا حكيم كل هذه الحكمة ؟

٢- لماذا اعرف كل ما اعرف ؟

٣- لماذا اكتب كل ما اكتب ؟

ثم يعرب - نيتشه - عن موقفه الصريح من أخلاق عصره في كتابه الأخير (غروب الاوثان) الذي أصدره عام ١٨٨٩م والذي دعي فيه صراحة إلى قلب مفهوم الأخلاق التقليدية والنزعة الدينية رأساً على عقب^(٢).

وقد كان - نيتشه - قد خطط قبل ان يصاب بحالة الجنون المطبق لإعداد كتاب جامع يضم كل فلسفته، ووضع له تصاميم متعددة، الا انه لم ينجزه، فجمعت الأفكار التي أوردها بعد موته ووزعت على أربعة أقسام، حسب تصميم وضع الكتاب الذي وضعه - نيتشه - فكان هذا الكتاب (إرادة القوة) الذي ضم أربعة أقسام هي :

١- العدمية الأوربية

٢- نقد القيم

٣- مبدأ تقرير قيم جديدة

٤- نظام التربية

ان تصور - نيتشه - لأخلاق الإنسان المتعالي يتحدد من جانبين :

١- جانب الهدم للأخلاق السائدة في عصر - نيتشه -

٢- الجانب الايجابي - حسب مفهوم نيتشه - للإنسان الذي يجب ان

يحرص عليه (إنسان المستقبل).

ففي كتاب (ما وراء الخير والشر) ينقد - نيتشه - الفلسفة والدين والأخلاق وهو ما نجده في كتابه (هكذا تكلم زرادشت، وإرادة القوة، ونسب الأخلاق وغيرها) حيث ان كتبه جميعاً يحوي تقريرا المواضيع نفسها، ولكن بمعالجات

ومواقف مختلفة في شدتها، فهو ينقد بصورة عامة القيم السائدة، ينقد الفلسفة لأنها تمثل هروبا من العالم إلى العالم المثالي، وينقد - نيتشه - المنطق ويرى فيه عائقا عن رؤية عالم يمثل إرادة القوة، هذا العالم الذي لا يخضع لتأثير الأحكام الأخلاقية المسبقة التي وقعت بها الفلسفات التقليدية، وحتى الحديثة، مثل فلسفة (كانت) والوضعية المنطقية وهو ينقد المسيحية لأنها مرض يعترى الحياة حيث أصبحت وسيلة لا تساعد أبداً على تحقيق إرادة القوة عند الإنسان بل تساعد فقط على الاستسلام للأمر الواقع، لهذا ميز - نيتشه - بين شكلين للأخلاق

١- الأخلاق الدينية، وهي أخلاق عبيد.

٢- أخلاق إرادة القوة، وهي التي ظهرت عند أشخاص قلائل في التاريخ من أمثال قيصر روما و نابليون فرنسا ويسمياها أخلاق السادة .
يعتقد - نيتشه - ان لكل من العبيد والسادة أخلاق خاصة بهم (كل ما يخلقه السادة من قيم يضاد ما يخلقه العبيد، فكل الأفعال وألوان السلوك التي يعزرو السادة إليها قيما ايجابية يعزرو إليها العبيد قيما سلبيا) ^(١).

وهكذا نشأ صراع مرير بين العبيد والسادة، كل منهما يريد فرض قيمه على الآخر وهذا الصراع موجود بين أخلاق العبيد الذين يتقبلون القيم السائدة باستسلام، وأخلاق السادة (الارستقراطيين) وهي الأخلاق الني وجدها - نيتشه - أفضل نموذج لأخلاق الإنسان الذي يريد الوصول إليه فلإنسان على - حد رأي نيتشه - يجب ان يكون ممتلاً بالكبر والاستعلاء وان تكون أخلاقه أخلاق البطولة والفروسية والحرب .

ولقد حاول - نيتشه - ان يستكمل صورة الإنسان الذي يريده في كتاب (ما وراء الخير والشر) وفي كتابه الآخر (نسب الأخلاق) فيبدأ بإبراز صورة البطل من خلال مقارنته مع رجال الدين فالكهنة ينظره هم الحاقدون على الإبطال على مر التاريخ، وفضائلهم وهمية اذ انها تتبع من الروح بينما فضائل البطل المحارب تتبع من الجسد، ولعل التنافس بين المحاربين

الإبطال والكهنة هو الذي قاد إلى انقلاب الأخلاق إلى أخلاق عبيد، وذلك عندما جند الكهنة كل طاقاتهم لمحاربة الإبطال وترويج اختلاق الضعفاء والفاشلين والمعذبين، وهكذا انقلبت القيم النبيلة وخاصة على يد الدين اليهودي الذي قلب كفه القيم الارستقراطية لصالح قيم العبيد. وذلك عندما اكد على ان البائسين وخدمهم هم الصالحون، وهذا ما تأثرت به المسيحية، وهكذا افسد جو البطولة المأساوية عند اليونان وتم إفساد صحة النفس في كل مكان سيطرت عليه اليهودية أو المسيحية ونتيجة لذلك فسد الذوق أيضاً من الناحية الفكرية والمهنية ومازال ماضياً في فسادة حتى اليوم ^(٢).

ان الكاهن في رأي - نيتشه - هو الطبيب الكاذب، والمخلص الذي يدعي انه يشفي الحياة الهزيلة المعذبة في حين انه يبعث السم فيها، مما يجعل جرحها دائم الحاجة إلى العلاج هذا بالإضافة إلى التوتر الذي ينجم عن الشعور بالحواس والشعور بالعقل الذي يحاول الكاهن إزالتة عن طريق الهروب من هذا العالم بينما يريد - نيتشه - ان يحول التوتر إلى جسر يعبر الإنسان بواسطته إلى حاله الإنسان الأعلى وترك حالة الضعف التي كانت سبب ذلك التوتر .

وهكذا قلب - نيتشه - الموازين محولا أخلاق وفضائل الدين إلى لا أخلاق، مما جعل - نيتشه - يوصف بأنه لا أخلاقي، لان أخلاقه تمثل الخروج عن الأخلاقية المتعارف عليها عامة، ولكن بغض النظر عن هذا، فإننا نريد ان نصل إلى إنسان - نيتشه - الذي رأيناه هنا ينبذ الإسلام والمساواة والصلاح والطاعة ويتمسك بالإرادة والقوة النابعة عن ذاته ليخلق قيما جديدة تحقق إلهية ذاته، فبتحرير الإنسان من أوهام الدين والفلسفة والميتافيزيقا في كتاب (هكذا تكلم زرادشت) استطاع هذا الإنسان ان يجد له قيماً يسير عليها ليست من الدين ولا من العقل الإنساني بل من الدين ولا من العقل الإنساني في بل من الإرادة .

الإنسان بين ضغوط الحضارة ودوافعه الذاتية عند سيغموند فرويد

أيسر عبد الرحمن محمد
باحثة في الدراسات الفلسفة

المقدمة

بعض من الباحثين في الفلسفة يجهل طبيعة الانجاز الذي حققه فرويد في دائرة فلسفة الحضارة وتفسير التاريخ، ظناً منهم أن (التحليل النفسي) وميدانه علم النفس قد استغرق جل اهتمامه.

لكن من يتأمل بموضوعية كتابيه (قلق في الحضارة) و (مستقبل وهم)، يمسك بالمفاتيح الأساسية التي يدخل بوساطتها عالم فرويد الحضاري ووجهة نظره العلمية والفلسفية.

إن الإشارة إلى (مواطن البحث الفرويدي) في فلسفة الحضارة، لا يعني خلو مؤلفاته الأخرى من (تعليقات) وشذرات ذات صلة بموضوع الحضارة وفلسفتها فالتأمل لأبحاثه في التحليل النفسي يجد الكثير من التحليلات والأمثلة والإشارات ذات الصلة، بفعل الإنسان وقيام الحضارات، وماهياتها ووجهتها. ويكاد فرويد ينفرد بقانون (الأمل والألم) أو (الحب والحرب) - كما تسميه الباحثة- أو الصراع بين (حب البقاء) ومسألة المصير التي تهدد جملة ظروف وقضايا وضغوط، حتى عد الحضارة تهديفاً، وكبتاً للقوى الكامنة داخل الإنسان، والأخير يسعى للموازنة بين دافعي (الحرية والضرورة).

ولذلك سنقف في هذا البحث عند ثلاثة مباحث أساسية محاولين إيضاح الجانب الفلسفي لفيلسوف التحليل النفسي وإيصاله إلى القارئ.

علماً أن هذا البحث مأخوذ من رسالة ماجستير بعنوان "التفسير الفرويدي للتاريخ دراسة مقارنة في فلسفة حضارة وادي الرافدين وبلاد اليونان"

الهوامش

١-فردريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة الدكتور سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨١م، ص ٦٥-٦٧
٢-المصدر نفسه، ص ٨٥.

-Nietzsche : Haman ,alltoo Humaan), from : The philosophy of Nietzsche ,New York ,1954, p. 878.

4-Crane Brinton : Nietzsche , New York < 1965, p. 38-73 .

٥-فردريك نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، ترجمة فيلكس فارس، بغداد ، ١٩٨٦، ص ٢٥.

٦-المصدر نفسه، ٢٤٦

7-Nietzsche F.: (The spake zarathustra) from : philosophy of Nietzsche ,p. 123 .

٨-أو يغن فنك : فلسفة نيتشه ، ترجمة الياس بدوي، دمشق، ١٩٧٤، ص ٤٥-٥٤

٩-The Encyclopedia of philosophy the macmilan company ,New York , 1967, vol.5 , Article : Nietzsche . -

١٠-عبد الرحمن بدوي : الأخلاق النظرية، الكويت ١٩٧٥، ص ٩٢-١٠٨ .

١١-فردريك نيتشه: اصل الأخلاق وفصلها ، ترجمة حسن قبسي، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ص ١٣٣-١٤٥ .

المبحث الأول: الإنسان في فلسفة فرويد:

أولاً: الإنسان البدائي عند فرويد:

لقد درس فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) أوضاع البشر في العصور السحيقة وانتهى إلى وضع مجموعة ملاحظات عن مختلف ظروف حياتهم وطرق معيشتهم، فمن ناحية العلاقات الاجتماعية والأسرية والجنسية وجد أن البشر في العهود القديمة (البدائية)^(١) عاشوا حياة جنسية متحررة خالية من القيود^(٢)، وهو ما يشير إليه بقوله: إن الإنسان البدائي كان محظوظ القسمة، لأنه لم يكن يعرف أي تقييد لغرائزه^(٣).

هذا بالإضافة إلى كون (الإنسان القديم) كان يتمتع بعفوية فطرية لا تعرف التشتت والاعترا ب، وقد يكون ذلك مرده إلى أن تلك الشعوب لم تكن تعرف الملكية وكانت المشاعية تجسداً لحياة فطرية منسجمة قائمة على التأخي الطبيعي^(٤)، فالكل يعتاشون على كل شيء متاح في البيئة.

وعلى الرغم من هذه الحرية التي كان البدائي يعيش في ظلها إلا أن فرويد لم يجد فيها سبباً كافياً لسعادته بقوله: ليس من دافع لنحسدهم على حرية حياتهم الغريزية، فقد كان اطمئنانهم إلى التمتع مطولاً بهذه السعادة كان واهياً، لأنهم كانوا خاضعين بالفعل، لقيود من نوع آخر، واشد صرامة- ربما- من تلك التي تغل المتحضر المعاصر، لأن الزعيم في الأسرة البدائية كان هو الذي يتمتع بتلك الحرية الغريزية، أما الباقيون فكانوا يقاسون في أغلال الرق من اضطهاده^(٥).

وينقل لنا فرويد فرضية من دارون تقول إن بني الإنسان عاشوا في بدء الأمر على شكل عشائر صغيرة، وكل عشيرة منها كانت ترزح تحت نير السلطة الطاغية لذكر متقدم في السن، فرض سلطته على فتية كان بعضهم من أبنائه^(٦)، كما ويشير فرويد إلى ذلك بقوله إن الأسرة البدائية كانت تغتفر إلى سمات الحضارة الأساسية، إذ إن عسف الزعيم (الأب) كان غير محدود^(٧). لأن هذا الذكر ذا البأس والقوة سيد العشيرة قاطبة ووالدها، يحوز

حسبما يحلو له على ما يشاء، وسلطانه غير محدود، وكانت الأنثى (نساء عشيرته وبناتها) تحت أمره، وكذلك النساء والبنات المسبيات من القبائل الأخرى^(٨).

أما مصير الأبناء فقد أخضعهم الأب (الزعيم) إلى ضغط استبدادي شديد وحرّمهم كلهم من النساء اللواتي استأثر بهن لنفسه^(٩). فقد كان قدر الأبناء قاسياً لأنهم مهددون بالقتل أو الإخصاء أو الطرد من القبيلة إذا ما أثاروا ذات يوم غيرة الأب، لذا كانوا مكرهين على العيش في جماعات صغيرة ولا يعرفون إلى اقتناء النساء وحيازتهن غير سبيل الخطف والسبي. وكان يحدث- نادراً - أن يتوصل بعضهم إلى أن يخلق لنفسه مركزاً بضاهي مركز الأب في العشيرة البدائية^(١٠). هذه شرعة الحياة في العصور السحيقة، حتى أن الميثولوجيات القديمة للشعوب البدائية تتحدث عن الأبناء الذين ثاروا على (الأب) وقتلوه وأكلوه^(١١)، نتيجة للكبت^(١٢)، مما أسهم في الانتقال من عهد الأسرة البدائية إلى المرحلة التالية أي مرحلة تحالف الإخوة فيما بينهم، وبناتصارهم على (الأب) عرفوا بالتجربة إن الاتحاد يمكن أن يكون أقوى من الفرد المفرد^(١٣).

فالالاتحاد أهم مقومات تطور الزعامة من الفرد القوي (سلطة الأب - الزعيم) إلى العُصبة، وبتحالف الإخوة فيما بينهم ووضعهم مجموعة من القوانين لتنظيم حياتهم الجماعية انتقل الإنسان من طور البدائية إلى أول شكل من أشكال الحضارة، بفضل القوانين والقواعد الأخلاقية والدينية التي شكلت النواة الأولى لحضارة الإنسان.

ثانياً: الإنسان من وجهة نظر التحليل النفسي (الفرويدية):

١- الإنسان بين الشعور واللاشعور (الوعي واللاوعي) أو مستويات شخصية الإنسان:

يرى فرويد إن ثمة ثلاث طعنات (أو صدمات كما تسميها الباحثة) في الفكر الغربي وجهها العلم إلى الإنسانية فالأولى عندما أثبت أن الأرض

ليست مركز الكون، ونفتن هذه باسم (كوبرنيكوس)، أما الثانية فقد جاءت في المبحث البيولوجي حين حكم بالبطلان على ادعاء الإنسان بأن له مكاناً متميزاً في تسلسل الخلق، وأثبت تحدره من السلالة الحيوانية، وتفتن هذه الصدمة بأبحاث دارون ومن سبقه، وأخيراً فإن المبحث السيكلوجي أخذ على عاتقه توجيه الطعنة الثالثة عندما أثبت فرويد فيه بأن الوعي يقوم على اللاوعي^(١٤).

لذا فرويد عوّل على اللاشعور (اللاوعي) بوصفه النفسية الحقيقية وليس الشعور (الوعي)، فاللاشعور يشبه دائرة كبيرة تحتوي الشعور كدائرة أصغر^(١٥).

وفيما يأتي عرض سريع لمستويات شخصية الإنسان:

أ- الهو (Id):

ويمثل منطقة رغبات الإنسان وأهوائه وغرائزه الطبيعية (الجنسية والعنانية)، والتي يحرّم المجتمع من التعبير عنها وتحقيقها، لهذا تصبح المنطقة مخزناً للمكبوتات المحرمة، ويمثل اللاشعور (اللاوعي)^(١٦).

ب- الأنا (Ego):

و يمثل منطقة الشخصية التي تحاول الموازنة بين الرغبات المكبوتة وبين متطلبات المجتمع، وترسم بها الملامح السلوكية الظاهرة للإنسان^(١٧)، ويقول فرويد بأن (الأنا) يشتمل في البداية على كل شيء، ثم لا يلبث أن يقصي عنه العالم الخارجي^(١٨)، فالأنا يلتقط كل شيء من العالم الخارجي، لكن هذه العملية لا تستمر إلى ما لا نهاية بين الأنا والعالم إذ لا بد أن يرجع الإنسان إلى الذات.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أنّ (الأنا) تظهر بشكل تدريجي خلال مسيرة حياة الفرد وتاريخ تطور الجنس البشري على السواء، فمثلاً الطفل في بادئ الأمر لا يستطيع التمييز بين نفسه والعالم الذي حوله، لأن الذات - كما ذكرنا - تشمل على كل شيء، ثم تبدأ تفصل عن نفسها فيما بعد العالم الخارجي^(١٩).

أما وظيفة الأنا فهي السيطرة على الوعي والتحكم في أعصاب الحركة،

وبذلك تسيطر على تحقيق الرغبات والنزعات النفسية في عالم الواقع فإذا ما شعر شخص بدافع للقيام بنشاط معين، فإنّ الأنا، إذا ما شعرت بالخطر أو التهديد، تعارض القيام، وبردعها لما يلزم من جهاز الحركة العصبية تصدّ الدافع وتمنعه^(٢٠). غير أنّ سيطرة (الأنا) على (الذات) محدودة، ولا يمكن مطالبتها بأكثر من طاقتها لأنّ ذلك يؤدي بالإنسان إلى التمرد أو العصاب^(٢١).

ج- الأنا الأعلى (Superego):

ويمثل منطقة القيم والمعايير الاجتماعية الكامنة في داخل البنية النفسية^(٢٢)، ويعبر عنه فرويد بأنه ميراث سيكلوجي ضروري بالنسبة للحضارة^(٢٣). وإنه سلطة نفسية^(٢٤) (داخلية)، وهي استمرار لصرامة السلطة الخارجية (المجتمع) وله عدة وظائف منها وظيفة (الضمير)، وقوامها مراقبة أفعال (الأنا) ونياته ومحامتها وممارسة الرقابة عليها^(٢٥).

فالضمير هو إدراك داخلي^(٢٦) تكون بفعل عوامل تكوينية فطرية (داخلية)، ومؤثرات البيئة والوسط الاجتماعي الواقعي (خارجي)^(٢٧). وإنّ (الأنا الأعلى) أكبر مثال على تطور النفس البشرية على مرّ العصور^(٢٨)، حيث يمثل وضعاً حضارياً يميز إنسان الحضارة عن سلوك الإنسان البدائي (الأنا الغريزي)^(٢٩).

٢- طبيعة العلاقة بين مستويات الشخصية الإنسانية:

بما أنّ شخصية (ذات) الإنسان تتألف من ثلاثة مستويات (الهو و الأنا والأنا الأعلى)، حيث يمثل الأول اللاشعور (اللاوعي)، بينما يمثل الثاني والثالث الشعور (الوعي)، إذن لا بد من صيغة عمل لضمان توافق الإنسان وتوازنه تربط بين هذه المستويات. فيمكن تشبيه الذات الإنسانية بأسرتين تقطنان طابقين من بيت واحد، فالأسرة في الطابق الأول تقابل مستوى الشعور (الأنا والأنا الأعلى) فهي تشد الاحترام والنظام

والالتزام بالقوانين والتقاليد، أما الطابق الأرضي فيقابل اللاشعور (الهُو)، والأسرة التي تقطنه أوسع عدداً وأقل عناية بحرمة القانون وأقل التزاماً^(٣٠). وبذلك تكون وظيفة الأنا الأعلى على الدوام الضغط أو الكبت، بينما الهو وظيفته النزوع إلى المحرم، وتحقيق الرغبات والملاذات، والأنا حائر بين الأنا الأعلى والهُو، يعاني توترات عنيفة بسبب ضغطهما عليه^(٣١)، تلك هي ثمرة التوتر بين الرغبة والمنع الذي هو ثمن العيش في (حضارة).

٣- الأنا والموضوع (العالم الخارجي):

فيما يتعلق بالأنا ونموه وعلاقته بالعالم الخارجي قال فرويد: إنَّ الشعور الذي ينتاب الرشد، ليس هو الأصل والبدائية، بل قد تعرض للتطور، فالرضيع لا يميز أنه من العالم الخارجي (المحيط) والذي يعتبره مصدر الأحاسيس العديدة التي تندفق منه إليه، وبذلك يكون الخط الفاصل بين الأنا والعالم غير واضح وغير دقيق، فالأنا ذو حدود غير ثابتة^(٣٢)، بسبب قلة تجربة الإنسان المكتسبة من المحيط، ولكن حين يدرك ذاته المختلفة عن موضوعها يعلم أنَّ الشعور بالبلوغ إنَّه هو إلبقية متقلصة من شعور أكثر شمولاً واتساعاً يشمل الكون^(٣٣)، والأنا لا تتضح معالمها المميزة، إلا إذا امتازت من العالم الخارجي لتدرك الفرق بينها وبينه.

أما عن كيفية انفصال الأنا عن العالم الخارجي في رأي فرويد، فإنه حين يتعلم الطفل اكتشاف طريقة تسمح له بوساطة توجيه قصدي لنشاط الحواس وبوساطة عمل عضلي مناسب، بأن يميز الجواني - العائد إلى الأنا - من البراني الآتي من الخارج^(٣٤). بمعنى آخر إنه عن طريق مقتضيات الحياة يتعلم الطفل تدريجياً التمييز بين نفسه وخارجها ويشعر بالتباين بين اختبارات الحياة^(٣٥) المتعددة، حتى يجد نفسه في عالمين، عالم الذات، والعالم الخارجي.

وبالتالي يتطور الميل إلى عزل كل ما يمثل مصدراً للألم والإزعاج عن

الأنا وطرده عنه إلى الخارج، وتكوين (أنا) متعي خالص، يقابله - ويعارضة - عالم براني غريب ومتوعد^(٣٦). أي أنَّ الإنسان حينما يرجع إلى ذاته (داخله) يشعر بالمتعة، خاصة عندما يكون بعيداً عن أنظار الآخرين، فيمارس طفولته ببراءة تشعره بالسعادة، لأنها تعود به إلى براءته، نقائه، أو على الأقل تقطع تأثير العوامل السلبية الخارجية عنه في لحظات المتعة، أما الجانب الآخر (الخارجي) الذي يهرب الإنسان منه فهو الجانب الاجتماعي الذي يفرض عليك أموراً عديدة، كأن يفرض عليك وأنت مثقل بالحزن أن تبسّم لشخص إذا بادرك بالتحية والسلام. فالواقع مرّ ويتطلب من الإنسان أن يتنازل عن كثير ويخفي انفعالاته وآلامه كي يستطيع مواكبة مسيرة الحياة الشاقة.

وحين يتمكن الأنا من الانفصال عن العالم الخارجي ويجتاز هذه المرحلة فإنه يستوعب للمرة الأولى - مبدأ الواقع - الذي سيوجه التطور اللاحق^(٣٧).

إنَّ الكشف عن طبيعة العلاقة بين (الأنا) و (الآخر) سواء أكان هذا الآخر، شيئاً، أم إنساناً، أم محيطاً، أمرٌ يتصل، بنمط العلاقة بين (الأنا) والعالم الخارجي بما فيه من أشخاص وأشياء وبيئة، وبمقدار تبين المسافة بين الأنا والموضوع يتجلى نوع الحوار المتبادل بين طرفي المعادلة، إن كان في طابعه الإيجابي (تطمين الغرائز) أو صورته السلبية التي تتكفى بسببها (الأنا) بسبب الموانع والكوابح.

ثالثاً: الإنسان الحضاري كتلة من الغرائز الحيوية المهدبة:

الإنسان عند فرويد عبارة عن كتلة من الغرائز، إذ تدفعه إلى العمل في الأصل غريزتا البقاء والفناء أو الحياة والموت أو الغريزة الجنسية وغريزة العدوان^(٣٨)، غريزة البناء وغريزة التدمير، إيروس وثاناتوس، الأمل والألم^(٣٩). وتسمى طاقة الإيروس (الحب) (الليبيدو)، أما طاقة الثاناتوس (العدوان) فتسمى ديسترو^(٤٠).

ويؤكد فرويد إلى جانب غريزة (حب البقاء) التي تنزع للحفاظ على المادية الحية وديمومة الحياة وجود غريزة أخرى تعاكس الأولى وتعارضها، فتتزع إلى حل تلك الوحدات (المادية الحية) وإرجاعها إلى حالتها البدائية، أي الحالة اللاعضوية^(٤١).

إن الإنسان يتأثر من غرائزه المحكومة بمبدأ اللذة، يسعى لإرواء هذه الغرائز وتسكينها^(٤٢)، لأن مبدأ اللذة هو الذي يحدد هدف الحياة الإنسانية، ويتحكم بعمليات الجهاز النفسي، ولا يمكن أن ندحض مدى نفعه للإنسان ولكن مع ذلك يقف الكون - العالم الأكبر والأصغر على حد سواء - من برنامجه موقف الخصام والتحدي^(٤٣)، فمثل هذا المبدأ (أي مبدأ اللذة) يدفعنا إلى تجنب الألم، وإشباع رغباتنا إلا أنه يصطدم بالواقع الخارجي^(٤٤) الذي يتم فيه إرواء هذه الحاجات، وبذلك يتعلم الفرد أن إرواء الغرائز أمرٌ عسير قد يعرضه للمخاطر والآلام، فيتحول سعيه إلى تجنب الألم أو تأجيل إشباع الذات، وذلك لأن مبدأ اللذة يدخل في صراع مع المحيط الإنساني والطبيعي، وبذلك يتعلم الإنسان تأجيل لذة عابرة من أجل لذة آجلة لكن أكيدة^(٤٥). أي بما معناه التكيف مع الوسط المحيط، وخلق الموازنة بين الدافع الداخلي والكابح الخارجي. بعد أن عدّ الدافع الأول، معبراً عن (الإيروس) الذي من غيرهِ يصعب إدامة النسل ومواجهة المصير، يقول فرويد بشأن التفاعل والتضافر بين الغريزتين إنه إلى جانب الغريزة الإيروسية توجد غريزة موت، وفعلهما المتضافر يسمح بتفسير ظاهرات الحياة^(٤٦) المختلفة.

ونتيجة التنازل عن مبدأ اللذة لصالح مبدأ الواقع يكبت الفرد ورغباته غرائزه ويحول دون إشباعها مما يؤدي إلى الصراع بين مكونات الفرد ورغباته وغرائزه وبين المحيط الخارجي بسبب الضرورة (أناكّه)^(٤٧).

المبحث الثاني: الحضارة ومفهومها الفلسفي عند فرويد

أولاً: مفهوم الحضارة عند فرويد:

لكل حضارة سماتها، وبإمكان كل إنسان أن يتأثر بروح عصره فينصهر في بودقة واحدة تظهر صورها متميزة بطابع تلك الحضارة^(٤٨) بعد أن انصبت عناية الكثير من العلماء والفلاسفة والمفكرين في القرن التاسع عشر وما تلاه على موضوعه (الحضارة) ومن بينهم (سيغموند فرويد) محاولاً وضع تعريف لها ونظرية يفسر بها حركة التاريخ وسير الحضارة، فتارة نجدُه يعد الحضارة مفهوماً مجرداً بقوله: إن حضارة الجنس البشري هي تجريد أرقى من تطور الفرد، وبالتالي يصعب إدراكها بصورة عينية^(٤٩)، فالحضارة "سيرورة قائمة بذاتها وتجري فوق الإنسانية"^(٥٠) على وفق (جدليات خفية)، متنوعة الدوافع تؤثر على تلك الحضارة، وتارة أخرى يراها نوعاً من القيود قائلاً: "إن الحضارة هي شيء ما تفرضه على أكثرية مشاكسة أقلية عرفت كيف تضع يدها على وسائل القوة والردع"^(٥١)، ومن جهة أخرى ينظر للحضارة بعدها مرادفة للثقافة فيقول: إن الثقافة الإنسانية وهي كل ما أمكن للحياة البشرية أن ترتفع عن طريقه فوق الشروط الحيوانية وتتميز من حياة البهائم، وأنا أزدري كل تفريق للحضارة عن الثقافة^(٥٢) والوعي. فثمة مفهوم فرويدي يرى أن الحضارة تجسيد للثقافة، ما دامت الحضارة تتصور على إنها شكل من أشكال الثقافة.

ومن الجدير بالذكر ورود الحضارة في علاقتها مع الثقافة عند بعض الباحثين بثلاثة أشكال:

الأول - استخدام كلمتي ثقافة وحضارة بمعنى واحد.

الثاني - الحضارة هي الثقافة حين تتعدّد هذه وتتميز بخصائص معينة.

الثالث - الحضارة هي الثقافة إذا ما وصلت إلى درجة من الرقي العمراني، وما يسمى (بالمدينة) ذات البنى المعقدة، والقيم الواضحة وأمكن قياسها بمقاييس خاصة^(٥٣).

إن الحضارة عند فرويد تعتمد على ركيزتين مادية ومعنوية، الأولى تلبى الحاجات الإنسانية الضرورية، والثانية تنظم العلاقات الاجتماعية بين البشر بفضل تكامل الجانبين، يرى فرويد أن الحضارة تضم من جهة أولى كل المعرفة والقدرة اللتين أكتسبهما بنو الإنسان للسيطرة على قوى الطبيعة لينتزعوا منها الخيرات الكفيلة بتلبية حاجات الإنسان ومتطلبات حياته المادية، وتتطوي من الجهة الثانية على جميع الاستعدادات الضرورية لتنظيم علاقات البشر فيما بينهم، ولاسيما ما يخص توزيع الخيرات المتاحة^(٥٤).

والمعنى نفسه يؤكد في موضع آخر فيري: إن مصطلح الحضارة يشير إلى جملة الصنائع والتنظيمات التي تبعدنا عن حالة أسلافنا البهيمية، وبذلك تقيّد في غرضين هما حماية الإنسان من الطبيعة، وتنظيم علاقات البشر فيما بينهم^(٥٥)، أي الحلول العلمية والعملية لمشكلات الحياة.

ثانياً: المكاسب المعنوية والمادية للحضارة:

وجد فرويد بين مكونات الحياة المدنية والمتطلبات الحضارية مجموعة من السمات المعنوية والمادية تدخل ضمن المطالب الأساسية للحضارة منها النظام، والجمال والنظافة^(٥٦) فالنظام الذي هو ضرب من الإكراه على التكرار يسمح للإنسان بالاستعمال الأفضل للزمان والمكان والاقتصاد بطاقته^(٥٧) وجهده.

أما الجمال بعدة مظهر من مظاهر الحضارة وراقي الإنسان^(٥٨)، نجد فرويد يطالب الإنسان المتمدن بأن يكرم الجمال حيثما التقاه سواء في الطبيعة أم في المدينة والحدائق العامة، بحيث لا يمكن إلغاء الجمال من مشاغل الحضارة واهتمامها^(٥٩). فالحضارة لا تستغني عن الجمال، لأنه ضروري للحضارة. أما النظافة والترتيب فهو أحد مؤشرات الحضارة ما دامت الوساخة منافية لها فقد قال فيه فرويد: "إننا لنغتاز ونتكلم عن البربرية، أي نقيض الحضارة، حين نشاهد دروب (وينرفالد)* وقد انتشرت فيها مزق الأوراق"^(٦٠) والقمامة بما يسيء إلى الذوق والجمال للدروب والميادين العامة.

هذا بالإضافة إلى الإنتاجات الفكرية والعلمية والفنية التي تُعدّ نشاطات نفسية عليا، والمؤشرات الثقافية ودور الأفكار في حياة البشر الحضارية، وأهمها الأنظمة الدينية والتأملات الفلسفية، والإنشاءات المثالية أي الأفكار المتعلقة بإمكان تحسين وضع الإنسان أو الشعب أو البشرية قاطبة^(٦١)، جميعها تعبر عن السمات المعنوية في الحضارة التي تميزها من حالة البدائية، التي من شأنها تغيير حياة الإنسان والمجتمع نحو الأفضل.

أما فيما يخص الفوائد المادية التي توفرها الحضارة للناس، في أماكن استراحتهم واستجمامهم ورفاهيتهم وسهراتهم فهي كثيرة لهذا نسلّم كما يقول فرويد بصفة الحضارة لجميع النشاطات النافعة للإنسان لتطويع الأرض خدمة ووقاية من جبروت الطبيعة ومعنى هذا أن غاية الحضارة هي حماية الإنسان من مخاطر الطبيعة بفضل ما بات في متناول يده من أدوات، جود بها أعضائه أو وسع توسيعاً مرموقاً حدود مقدرتها، كما زودته الآلات ذات المحرك قدرة جبارة، وبفضل الطائرة والسفينة أصبح الماء والهواء لا يعيقان تنقله وأسفاره، وبالنظارات صحح عيوب عدسات عينيه، وأتاح له المقراب (التلسكوب) رؤية المسافات البعيدة، كما أتاح له المجهر (الميكروسكوب) أن يتخطى الحدود الضيقة التي ترسمها لبصره بنية شبيكية عينيه^(٦٢) إنه عصر ثورات العلم والتكنولوجيا أي الأسس المادية للحضارة، عله يجد عوناً على أسباب تعاسته وتقلل من ضغوط المصير عليه، وتيسر له سبل العيش بكرامة، وسعادة بلا خوف وألم.

فكان الحضارة تمثل مجموع الأنشطة المعنوية والمادية للإنسان المعلق بين الأمل والمصير.

المبحث الثالث: جدلية الحب والحرب أو الأمل والألم عند فرويد:

أولاً: منطق الحضارة:

يرى فرويد أن تطور حياة الإنسان هو حصيلة لتداخل ميلين، الأول ميل

أناني فردي (ذاتي) يسعى إلى تحقيق السعادة، والثاني ميل غيري (تدني) هدفه الاتحاد بأعضاء المجتمع، وهو يربط بين سيرورة حياة الفرد وسيرورة الحضارة ويقول إنهما من طبيعة متشابهة، حيث يشارك الإنسان (الفرد) في تطور الحضارة الإنسانية، سالكا في الوقت نفسه درب حياته الخاصة على وفق سيرورات نفسية وعضوية^(٦٣).

ويعد فرويد أحداث التاريخ والتفاعلات فيما بين الطبيعة البشرية والنمو الثقافي ورواسب خبرات العصور الأولى (وأبرز مثال لها الأديان) إنعكاساً للصراع بين مكونات النفس البشرية (الهو، الأنا، الأنا الأعلى)^(٦٤)، إذ إن البشرية تمر في جملتها أثناء تطورها وارتقاءها بحالات مشابهة لتطور الفرد^(٦٥). فالحياة عند فرويد محصلة للصراع القائم بين الغريزة الجنسية وغريزة الموت^(٦٦)، وسيرورة الحضارة هي استجابة لذلك التغير الطارئ على سيرورة الحياة أي الصراع بين الإيروس واناك (الضرورة) الواقع^(٦٧).

إذن فلا بد من التفريق بين سيرورة الحياة الإنسانية (الفردية) القائمة على جدلية غريزة الحياة (إيروس) وغريزة الموت (ثاناثوس)، وبين سيرورة الحضارة القائمة على الصراع بين مبدأ اللذة (الذاتي) ومبدأ الواقع (العالم الخارجي) (الموضوع)، (جدلية الأمل والألم) أو (الحياة والمصير)^(٦٨). فالصراع القائم بين غريزتي الحياة والموت هو لأجل تأكيد الحياة واستمرارها^(٦٩) الذي يشكل المضمون الأساسي للحياة عند فرويد.

أمام جدلية (الأمل والألم) أو (الحياة والمصير) أو (الحب والحرب) طرح فرويد على نفسه سؤالاً عن ماهية الحضارة، وكيفية تشكيلها، وعن إمكانية رفع التناقض بين الآلام وسعادة الإنسان^(٧٠).

فالحياة - كما يقول فرويد - يصعب تحملها بالنسبة للفرد وللإنسانية بشكل عام، لأن الحضارة تفرض عليه درجة محددة من الحرمان،

ويسبب له الناس قدراً معيناً من الألم^(٧١). وحين يجتمع الألم بالحرمان المأساة الإنسانية وتتعدد، ولما كانت الحضارة والجنس لا يسيران في طريق واحد كان لابد من التضحية بواحد منهما لصالح الآخر أو تراجع (الخاص = الجنس) لصالح العام (الحضارة)، وهو ما ذهب إليه فرويد من الناحية الفلسفية، على الرغم من عنايته بالعامل الجنسي وتأكيد على أهمية الغريزة الجنسية في تحريك الوعي أو رسم الخطط، وتنفيذ المشروعات الفردية، إلا أن الأمر حينما يتعلق بالحضارة نجده يقدم رأياً مختلفاً بقوله: "نحن نعلم جيداً أن الحضارة مكرهة على أن تقتطع من الحياة الجنسية مقداراً غير قليل من الطاقة النفسية كي تستخدمها لأغراضها"^(٧٢) ألا أنها لا تلغي الحب والمشاعر الإنسانية الغاء تاماً فالحب عند فرويد أحد أسس الحضارة^(٧٣).

بمعنى أوضح إن فرويد يقسم الحضارة على جدلية ذات طرفين متعارضين هما (الأمل والألم) أو (الجنس والمصير) وما ينفرع عنهما من نتائج، وكلما تمكن البشر من قمع غرائزهم الجنسية وتنظيمها بحدود معينة أصبح ذلك القمع عاملاً فعالاً في بناء الحضارة وتقدمها.

إنه يذكرنا بالتنازل عن جزء من الأنانيات عند هوبز من أجل بناء (دولة القانون ومجتمع الجميع).

ويتجلى العامل الجنسي في فلسفة فرويد في قوله: وبما أن الحضارة تسلس قيادتها (لإندفاع إيروسية) باطنية ترمي إلى توحيد البشر في كتلة واحدة، فإنها لا تستطيع وصولاً إلى ذلك إلا بوسيلة واحدة وذلك بتعزيزها المتواصل للشعور بالذنب^(٧٤).

أما فيما يتعلق بالطرف الإيجابي من جدلية (الأمل والألم) فيعد فرويد "الحب الجنسي علاقة بين اثنين، لا يكون الفرد الثالث في هذه العلاقة، سوى عنصر زائد، أو إنه يلعب دور الطفيلي في خلوة الاثنين"^(٧٥)، أو كما يقول هو: "ففي ذروة حالة العشق والوله يتهدد بالامحاء الخط الفاصل بين الأنا والموضوع.. ويزعم العاشق إن (الأنا والأنثى) شيء واحد كله استعداد للتصرف على أساس أن الواقع لهو كذلك حقاً"^(٧٦)، إنها لحظة العودة إلى الذات والوجدان، بعد أن يتحد العاشقان، "ففي حالة الحب العنيف لا تبقى أية

فائدة من العالم المحيط، إذ إنَّ العشاق يكتفون ببعضهم بعضاً، ولا حاجة لهم إلى طفل مشترك ليكونوا سعداء^(٧٨).

هذا على صعيد (الذات) في مقابل الحضارة ومتطلباتها أو كما وجد فرويد في حال اكتفاء الحبيين ببعضهما فإنه يعني وجود علاقة شخصية تجمع فردين، بينما الحضارة تحتاج إلى أكبر عدد مكن من الأفراد وأن يكون كل واحد منهم قادراً على التضحية بميوله وغرائزه في سبيل قيام الحضارة "قالحب يحارب من جهة أولى مصالح الحضارة، وهذه بدورها تهدده من جهة ثانية بتقييدات مؤلمة"^(٧٩) كالقيم والقوانين والنظام والأعراف الاجتماعية والأوامر والنواه العقيدية، ومن جدل الطرفين (الأمل والألم) للفرد والحضارة، تنشأ الحضارة وتتقدم وتردهر، "فتطور الحضارة يبدو لنا أشبه ما يكون بسيرة يوحى إلينا تمييزها من خلال التعديلات التي تدخلها على العناصر الأساسية المعروفة والمسماة بغرائز البشر"^(٨٠).

ومن الجدير بالإشارة إنَّ الحضارة عند فرويد تقوم بوظيفتين معاً فهي "من جهتها لا تنزع إلى توسيع الدائرة الثقافية، فحسب، بل تسعى، وبالقدر نفسه، إلى تضيق الحياة الجنسية"^(٨١) بمعنى أنَّ سعة الثقافة تؤدي إلى تقييد الجنس حيث نجد عامل تكوين الأسرة ورعايتها يقاومه عامل تعميق العلاقات الاجتماعية والثقافية على صعيد المجتمع والقانون والنظام والدولة، هكذا رأى فرويد العلاقة بين الثقافة والفرد، بل الحضارة والأسرة، بعد أن عذ ماهية الحضارة، تتجهر من خلال النواتج العرضية التي تتمخض عن (جدلية الأمل والألم) أو (الطاقة الجنسية والسيطرة عليها) أو الغرائز وتنظيمها، فبفضل ذلك انتقل الإنسان من عصور الفطرة إلى حياة المدنية والحضارة والقانون والنظام.

ثانياً: مصادر الألم الإنساني:

لما كان الإنسان يعيش حياة متوترة بين أمل وألم. الأول مشروع ذاتي والثاني مفروض حقاً، إنَّ الإنسان يتعرض في خلال حياته لآلام عديدة، ولعل

مصادر تلك الآلام تختلف باختلاف ظروف الإنسان وبيئته وزمانه ومكانه ويحدد لنا فرويد ثلاثة مصادر ينبع منها الألم الإنساني وهي:

١- قوة الطبيعة الساحقة.

٢- شيخوخة الجسم البشري.

٣- عدم كفاية التدابير والإجراءات الرامية إلى تنظيم العلاقات الإنسانية، سواء ضمن نطاق الأسرة أم المجتمع أم الدولة^(٨٢).

وتلك واحدة من جدليات فرويد الحضارية وأعني بها جدل الذات والموضوع أو الإنسان والطبيعة. فمقدورنا أن نصنف المصدرين الأول والثاني ضمن نطاق الطبيعة أما المصدر الثالث فهو ذو منشأ اجتماعي-ذاتي.

إنَّ الإنسان أبدى خوفاً مستمراً من القوى الخطرة التي تشكل تهديداً على حياته، وحاول أن يشخصها حيثما وكيفما ظهرت^(٨٣).

إننا إذاً إزاء علاقة متوترة بين الاجتماعي والطبيعي حاول الإنسان تعديلها بواسطة العلوم والتكنولوجيا والمكتشفات على مرِّ السنين، وهي حقيقة أدركها فرويد وهو يشخص لنا هذه التهديدات قائلاً: إنَّ الألم يتهددنا من ثلاث جهات، من جهة العالم الخارجي الذي لديه قوى عتية لا تقهر ولا تعرف الرحمة وتسعى لإبادتنا (العالم الطبيعي)، وفي جسمنا المكتوب عليه الانحطاط والانحلال (المرض والموت)، ويتأتى التهديد الثالث من علاقتنا بسائر الكائنات الإنسانية^(٨٤)، فالإنسان محاصر بضغط طبيعية وبيئية (مناخية) واجتماعية ذات ضغوط نفسية.

فبالنسبة للألم الأول الصادر عن قوى الطبيعة فيقر فرويد بأنَّ الطبيعة لم تروض وقليلون هم الذين يجروون على أن يأملوا في تسخيرها بكاملها ذات يوم^(٨٥)، ومن جملة الأخطار التي تهدد الإنسان تقلبات الطقس والبرودة الشديدة والجفاف وشحة الغذاء والزلازل والبراكين والفيضانات والانهيئات الترابية بالإضافة إلى الحيوانات الضارية والفتاكة^(٨٦). فقوى

الطبيعة البدائية لا تشفق على الإنسان ولا ترحمه كما أنها تذكرنا بضعفنا وعوزنا، ويذكر لنا فرويد بعض الأمثلة من قوى الطبيعة هذه كالأرض التي تزلزل وتنشق وتبتلع الإنسان وما صنعت يدها، والماء الذي يثور ويفيض ويغرق كل شيء، أو العاصفة التي تكنس كل ما في طريقه^(٨٨) وغيرها.

وعلى صعيد الصحة البدنية نجد أن كثيراً من الأمور تضايق الإنسان وتهدد حياته، بسبب عدم فهمه لأسباب الأمراض وانحراف الصحة^(٨٩)، وهذا ما يؤكد فرويد قائلاً: إن الأمراض الذي بنتا نعلم منذ أمد قصير، ليس إلا أنها تنشأ عن هجوم كائنات حية أخرى لتقترب بنا إلى الخطر الأكبر الذي يهدد الحياة والنسل وأعني به لغز الموت الموجه الذي لم نجد له حتى الآن أي (ترياق) والذي لن نجده أبداً^(٩٠). لأنه مصير لا مهرب منه ولا فرار، يكتمل به الطرف الآخر من جدلية (الألم والأمل).

وربما الألم الناجم عن المصدر الثالث كما يقول فرويد: "أشد وقعاً علينا من أي ألم آخر"^(٩١) ويقصد به العلاقات الإنسانية والاجتماعية التي تربط الأفراد بعضهم ببعض على صعيد الأسرة والمجتمع، فهذه العلاقات هي الأخرى معرضة للمشاكل وبالتالي تسبب الألم والإزعاج للإنسان.

فعلى سبيل المثال تصدع علاقات المحبة والصدقة، الإخفاق في الحياة الزوجية، تعذر إنجاب الأطفال، أو الفشل في الكثير من الأهداف الشخصية رغم الإرادة وتوفر الأسباب المادية للنجاح^(٩٢). هذه (المنغصات) الصغيرة والذاتية (الأسرية) يُعد ظهورها في حياة الإنسان، مشكلة أزلية، لألم نفسي، يصعب البرء منه إلا من خلال حلول علمية، تضيق من دائرته وتتيح للإنسان جواً إنسانياً ليؤكد ذاته.

ثالثاً: كيفية مقاومة الألم:

لقد تساءل فرويد - شأنه شأن الكثير من المفكرين - عن هدف الحياة (الغاية من حياة الإنسان) وما المقاصد والمرامي التي ينم عنها البشر

بسلوكهم؟ وماذا يطلبون من الحياة؟ فجاء جواب فرويد إنهم يرومون السعادة، أي أن الناس يريدون أن يكونوا سعداء ويبقوا كذلك، وعليه فإن لهذا الطموح وجهين هدف سلبي يتمثل في تجنب الألم وتحاشي الحرمان من الفرح، وهدف إيجابي يتحقق في نشدان المتع والمذات، وقد يكتفي الإنسان ليكون سعيداً، بتحاشي الألم الذي أصبح يفوق مهمة الفوز بالمتعة واللذة^(٩٣)، لتتمكن الذات من التكيف مع الواقع، إنها جدلية اللذة والألم (جدلية الذات والواقع)، فالذات تسعى للحصول على اللذة إلا أنها تصطدم بالواقع المؤلم وبذلك تتعلم الذات أن اكتساب اللذة له أهمية مساوية لمحاولة تجنب الألم^(٩٤). لهذا فالإنسان يعاني بين مبدئين مبدأ اللذة النابع من مكونات لا شعوره، ومبدأ الواقع المترصد له في محيطه الخارجي^(٩٥). لذا قال فرويد بذاتية السعادة^(٩٦) واللذة.

إن معرفة أسباب الألم مقدمة لمعالجتها على قدر المستطاع، أو كما يقول فرويد: "لئن كنا لا نستطيع إلغاء الآلام كافة، ففي مقدورنا على الأقل التخلص من بعضها وتسكين بعضها الآخر"^(٩٧) فالحضارة تعوض عن الآلام التي تصيب بها الأفراد من خلال شعورهم بالارتياح الناتج عن المثل الأعلى الثقافي الذي قد يخفف من عداء الفرد للحضارة^(٩٨) ويقف فرويد ملئاً عند العلاجات أو المسكنات التي يستعين بها الفرد وهي عنده أنواع ثلاثة، أولها إلهاءات قوية تجعلنا نعدُّ بؤسنا هيناً أمره مثل العمل وخاصة العمل العلمي، وثانيها إشباعات بديلة تخفف من وطأته وأخيراً مخدرات تفقدنا الإحساس به وليس لنا عن واحدة على الأقل من هذه الوسائل بديل أو غنى^(٩٩)، ولكي تخفف الحضارة المعاصرة من مساحة الألم تعتمد بأن تقدم للإنسان حلولاً صناعية تداعب أحلامه على شكل مخدرات وفنون وأحلام هي إلهاءات مشروعة أو غير مشروعة، تعويضاً له عن حسه الطبيعي، الذي ضحت به لصالح العقل الذي أدى بالإنسان إلى التنازل عن إحساساته الطبيعية ومتعته الحقيقية^(١٠٠) لهذا السبب وجد فرويد في الإشباعات البديلة (المصنعة) التي يلجأ لها الإنسان هرباً من آلامه، "كذلك التي يتيحها لنا الفن على سبيل المثال، فهي أوهام بالقياس إلى الواقع" ولكن هذا لا يحول دون فوائدها النفسية العلاجية

"بفضل الدور الذي تقوم به المخيلة في حياة الروح"^(١٠١) على الصعيد المعنوي .

ويرى فرويد أن هناك عدة طرق للاحتماء من الألم منها الانزواء والاعتزال والابتعاد عن الآخرين مما يضمن للإنسان الاحتماء من الألم الناشئ عن الاحتكاكات الإنسانية^(١٠٢).

ومن أساليب الاحتماء الأخرى من الألم تغير وجهة الليبدو ويتم ذلك بتحويل أهداف الغرائز بشكل لا يتعارض مع العالم الخارجي أي التصعيد الذي من خلاله يستمد الإنسان من النشاط الفكري مقداراً رفيعاً من اللذة^(١٠٣). على سبيل المثال الفن الذي يمنح الإنسان الشعور بالرضا والارتياح رغم أنه ليس متاحاً للجميع^(١٠٤).

وثمة طريقة أخرى يذكرها فرويد للتخلص من بعض الآلام ألا وهي نشدان السعادة في المتع التي يوحى بها الجمال مثل جمال الأشكال والحركات الإنسانية، جمال المناظر الطبيعية، جمال الإبداعات الفنية والعلمية^(١٠٥).

أما بالنسبة للمسكن أو الإشباع الثالث أي المخدرات وكما يسميه فرويد (محطم الهموم) الذي به يتملص المرء في كل لحظة من الواقع وأن يلوذ بعالم خاص به يتيح شروطاً أنسب لحساسيته^(١٠٦) الإنسانية على الرغم من المخاطر البدنية الكامنة وراء ذلك الحل.

إن فرويد على الرغم من عده المخدرات نوعاً من أنواع الإشبعات التي تقدمها الحضارة للمتألمين، إلا أنه في الوقت نفسه ينبهنا إلى مخاطره قائلاً: "إن خاصية المخدرات هذه هي بالضبط التي تشكل وجه الخطر والضرر فيها، فعليها تقع، في بعض الظروف مسؤولية تبذير مبالغ هائلة من الطاقة كان يمكن استخدامها في تحسين مصير الأدميين"^(١٠٧) إلى جانب المخاطر البدنية والعقلية التي لا تنكشف إلا (بالإدمان) والإفراط، فقد تبين "أن استعمال الأدوية الكيميائية المخدرة كان يؤثر فيزيولوجياً على المريض العقلي أقل

مما يؤثر عليه سيكولوجياً تبعاً للطريقة التي تستعمل بها"^(١٠٨)، وإرشادات المعالجين له.

خلاصة القول: إن الحلول الصناعية التي تقدمها الحضارة ومنها المخدرات إنما هي سلاح ذو حدين، لم يدرك فرويد ضررها على الإنسان والمجتمع إلا متأخراً، مادام معرفة الأسباب التي تؤدي إلى ذلك قد يساعد في وضع الحلول للمشكلة إذ "إن تغيير تركيب الأسرة وضعف القيم الروحية والاتجاه نحو المادية المطلقة من العوامل التي تجعل المراهق يشعر بعدم الاطمئنان والتغرب مما يولد لديه القلق والسلوك العدواني الذي قد يؤدي إلى الجنوح والانحراف والخروج على المجتمع وتكوين جماعات رئيسة أو فرعية خاصة بهم تعرف بتعاطي المخدرات"^(١٠٩) و(السموم الزرقاء) التي تقود إلى (الموت الأزرق) بلغة الطب المعاصر، الذي يحذر من أحابيل مافيات المتاجرة بهذه السموم القاتلة التي لم يدرك فرويد في حينه أن المتاجرة بها ستنتسج لتكون عابرة للقارات والمحيطات بما يهدد حياة المراهقين من الإناث والذكور، إذا لم يحصن المجتمع والإنسان نفسه من شرورها ومخاطرها .

الخاتمة والنتائج

أولاً: من المعروف أن فرويد يعد مؤسس التحليل النفسي وله باع طويل في هذا المجال ومؤلفات ومقالات ومحاضرات ونظريات، إلا أن ذلك لم يمنعه من الخوض في الفلسفة باحثاً في قضايا الإنسان والمجتمع والتاريخ والحضارة، واضعاً نظرية يفسر بها حركة التاريخ والحضارة بعد أن استكمل دراساته النظرية في مجال التحليل النفسي، وحاول توظيفها في مجال الفلسفة إلا إنها فلسفة من نوع خاص، فلسفة التحليل النفسي، لذا ليس غريباً إذا أطلقت عليه تسمية فيلسوف التحليل النفسي والحضارة.

ثانياً: لقد عدّ بعض الباحثين إن فرويد (عندما فسر سيرورة الحضارة وتقدمها)، واضعاً نظرية قائمة على أساس الكبت والقمع المستمر

لرغبات وشهوات الإنسان، غافلين عن العامل الآخر في المعادلة الفرويدية ألا وهو (الحب)، لأن فرويد لم يفسر حركة التاريخ على أساس عامل واحد، بل على أساس جدلية مركبة قائمة على (الحب والحرمان) (اللذة والألم) أو (الجنس وكوابحه) أو (الجنس والكبت) أو (حب البقاء والمصير) أو (الحب والحرب). علماً أن التسمية الأخيرة أطلقتها الباحثة على نظرية فرويد. إذن فالحضارة عند فرويد لا تفرض الكبت بل تحرص على النظام في حياة الإنسان ككل ليستطيع بناء الحضارة والمجتمع ويحقق فيه التوازن والانسجام بين غرائزه والواقع، وفرويد يتكلم عن الحب ويعرفه بأنه أحد أسس الحضارة، فالأخيرة لا تلغي عواطف الإنسان ومشاعره وغرائزه وإنما تريد تنظيمها بشكل يتلائم مع الإنسان الحضاري ل يتميز عن حياة البهائم

المصادر والمراجع

المصادر العربية :

- ١- إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيز، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥.
- ٢- باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ترجمة جميل سعيد، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٦٢.
- ٣- بلوز نايف: علم الجمال، منشورات جامعة دمشق، ط (٦)، دمشق، ٢٠٠٣.
- ٤- تشارلز داروين: أصل الأنواع: ترجمة إسماعيل مظهر، منشورات مكتبة النهضة، بيروت - بغداد، ب. ت.
- ٥- جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون - من طاليس إلى سقراط -، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، ط (٣)، بغداد، ب. ت.
- ٦- جود: منازع الفكر الحديث، ترجمة عباس فضلي خماس، المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٦.
- ٧- روجيه باستيد: السوسيولوجيا والتحليل النفسي، ترجمة وجيه البعيني، دار

الحدث، بيروت، ١٩٨٨.

٨- سامي أحمد الموصلي: الظواهر الخارقة بين فسيولوجية الدماغ وباراسايكولوجية العقل الباطن، دراسة منشورة في مجلة الحكمة، العدد (٣٣)، السنة السادسة، ٢٠٠٣.

٩- سيغ蒙德 فرويد: إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، ط (١)، بيروت، ١٩٨٠.

١٠- الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، ط (١)، بيروت، ١٩٨٣.

١١- النظرية العامة للأمراض العصبية، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.

١٢- حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧.

١٣- قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، ط (٣)، بيروت، ١٩٨٢.

١٤- ليوناردو دافنشي (دراسة في السلوك الجنسي الشاذ)، ترجمة عبد المنعم الحفني، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت، ١٩٨٢.

١٥- مستقبل وهم: ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، ط (٢)، بيروت، ١٩٧٩.

١٦- موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، ط (٣)، بيروت، ١٩٧٩.

١٧- الهذيان والأحلام في الفن، ترجمة جورج طرايشي، ط (١)، بيروت، ١٩٧٨.

١٨- لماذا الحرب؟، ضمن كتاب أفكار لأزمة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط (٣)، بيروت، ١٩٨٦.

١٩- عادل الدمرداش: الإدمان (مظاهره وعلاجه)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (٥٦)، الكويت، ١٩٨٢.

٢٠- عامر النجار: التصوف النفسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ٢٠٠٢.

٢١- عزيز السيد جاسم: تأملات في الحضارة والاغتراب، آفاق عربية، بغداد،

٢٢- عمار الطالبي: مدخل إلى عالم الفلسفة، مركز الحكمة، ١٩٩٩ .

٢٣- فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم ميشال فوكو،

تعريب د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١ .

٢٤- قيس النوري: الانثروبولوجيا النفسية، بيت الحكمة، ط (١)، بغداد، ١٩٩٠ .

٩- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز، مطبعة الخيرات، ط (٢)، بغداد، ٢٠٠٠ .

٢٥- كاثرن بيرندت: مفهوم البدائية، ضمن كتاب البدائية، تحرير أشلي مونتاغيو،

ترجمة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم

المعرفة (٥٣)، الكويت، ١٩٨٢ .

٢٦- محمود البسيوني: تربية الذوق الجمالي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦ .

٢٧- نوري جعفر: طبيعة الإنسان في ضوء فلسفة بافلوف، مطبعة الزهراء،

١٩٧٧ .

٢٨- هربرت ماركيز: الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، دار الآداب،

ب.ت..

بالمصادر الإنجليزية:

1- Anatol Ropoport conflict in man- made environment, penquin Book, U-S-A, 1974.

2- Sigmond Freud: Civilization and its discontents translated and edited by James Strachy, www. Norton and Company. Inc., New York, 1962.

الهوامش

١- حول معنى البدائية، ضمن كتاب البدائية، تحرير أشلي مونتاغيو، ترجمة:

محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (٥٣) المجلس الوطني للثقافة والفنون

والآداب، الكويت، ١٩٨٢، ص ٢٤ .

٢- ينظر: قيس النوري: الانثروبولوجيا النفسية، بيت الحكمة، ط (١)، بغداد،

١٩٩٠، ص ١٣٩ .

٣- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، دار

الطبعة، ط (٣)، بيروت، ١٩٨٢، ص ٧٧ .

٤- ينظر: عزيز السيد جاسم: تأملات في الحضارة والاغتراب، آفاق عربية، بغداد،

١٩٨٦، ص ٢٣ .

٥- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٧٧ .

٦- ينظر: سيغموند فرويد: موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار

الطبعة، ط (٣)، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٨٠ .

٧- ينظر: فرويد: قلق في الحضارة، ص ٥٦، وينظر: natol rapoport:

onflict in man-made environment, penquin Book, U.S.A,

1974, p. 170.

٨- ينظر: سيغموند فرويد: موسى والتوحيد، ص ١١٣ .

٩- ينظر: قيس النوري: الانثروبولوجيا النفسية، ص ١٣٩ .

١٠- ينظر: سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص ١١٣ .

١١- ينظر: سيغموند فرويد: الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار

الطبعة، ط (١)، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٨٥ .

١٢- حول تعريف الكبت ينظر: سيغموند فرويد: النظرية العامة للأمراض

النفسانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطبعة، ط (١)، بيروت، ١٩٨٠، ص

١٢٧، ٦٨ .

١٣- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٥٧ .

١٤- ينظر: سيغموند فرويد: النظرية العامة للأمراض النفسية، ص ٥٧، ٥٨ .

وأيضاً فرويد: إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطبعة،

ط (١)، بيروت، ١٩٨٠، ص ٩٧ - ١٠٣، أيضاً: ميشال فوكو: مقدمة كتاب

فردريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١، ص ٨.

١٥- ينظر: سامي أحمد الموصلي: الظواهر الخارقة بين فسيولوجية الدماغ وباراسايكولوجية العقل الباطن، دراسة منشورة في مجلة الحكمة، العدد (٣٣)، السنة السادسة، ٢٠٠٣، ص ١١٤.

١٦- ينظر: قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز، مطبعة الخيرات، ط (٢)، بغداد، ٢٠٠٠، ص ٣٠.

١٧- ينظر: قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز، ص ٣٠.

١٨- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١٠.

١٩- ينظر: باتريك ملاهي: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس، ترجمة جميل سعيد، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٦٢، ص ١٦.

٢٠- أيضاً: ص ١٥.

٢١- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١١٤.

٢٢- ينظر: قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز، ص ٣٠.

٢٣- ينظر: سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (٢)، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٦.

٢٤- أيضاً: ص ١٦. ٢٥- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١٠٦، ص ٨٨-١٠٢.

٢٦- ينظر: سيغموند فرويد: الطوطم والحرام، ص ٩٢.

٢٧- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٩٨.

٢٨- ينظر: سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ١٦.

٢٩- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٩٣، ٩٩.

٣٠- ينظر: جود: منازل الفكر الحديث، ترجمة عباس فضلي خماس، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٥٦، ص ٢٤٩.

٣١- ينظر: عامر النجار: التصوف النفسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ٢٠٠٢، ص ٤٣٣.

٣٢- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٨، ٩.

٣٣- ينظر: باتريك ملاهي: عقدة أوديب، ص ١٦.

٣٤- ينظر: سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص ١٠.

٣٥- ينظر: باتريك ملاهي: المصدر السابق، ص ١٦.

٣٦- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١٠.

٣٧- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١٠.

٣٨- ينظر: نوري جعفر: طبيعة الإنسان في ضوء فسلجة بافلوف، مطبعة الزهراء، ١٩٧٧، ص ٢١٤.

- ينظر: سيغموند فرويد: لماذا الحرب؟ ضمن كتاب أفكار لأزمة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط (٣)، بيروت، ١٩٨٦، ص ٥١.

٣٩- كما يسميها أستاذي د. علي حسين الجابري المشرف على رسالة الماجستير الخاصة بالباحثة.

٤٠- ينظر: سيغموند فرويد: ليوناردو دافنشي، ترجمة عبد المنعم الحفني، المركز العربي للثقافة والعلوم، ط (٣)، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٤ هامش.

٤١- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٨١.

٤٢- ينظر: إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيز، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥، ص ١١١.

٤٣- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٢٣.

٤٤- ينظر: روجيه باستيد: السوسيولوجيا والتحليل النفسي، ترجمة وجيه البعيني، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٦.

٤٥- ينظر: هربرت ماركيز: الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، دار الآداب، ص ٤٧.

٤٦- ينظر: سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص ٨٢.

- ٤٧- ينظر: إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيز، ص ١١١ .
- ٤٨- ينظر: جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون - من طاليس إلى سقراط -، مكتبة الفكر العربي، ط (٣)، بغداد، ب.ت.، ص ٥ .
- ٤٩- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١١١ .
- ٥٠- أيضاً: ص ٨٦ .
- ٥١- سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ٩ .
- ٥٢- أيضاً: ص ٨ .
- ٥٣- ينظر: عزيز السيد جاسم: تأملات في الحضارة والاعتراب، ص ٩ .
- ٥٤- ينظر: سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ٨ .
- ٥٥- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٤١، ٤٢ .
- ٥٦- أيضاً: ص ٤٧ .
- ٥٧- أيضاً: ص ٥٢ .
- ٥٨- ينظر: عمار الطالبي: مدخل إلى عالم الفلسفة، مركز الحكمة، ١٩٩٩، ص ١٠١، وأيضاً: ينظر: محمود البسيوني: تربية الذوق الجمالي، دار المعارف، مصر، ١٩٨٦، ص ١٧ .
- ٥٩- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٤٦، ٤٧ .
- * وينرفالد: غابات أخاذة حول فينا .
- ٦٠- سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص ٤٦ .
- ٦١- أيضاً: ص ٤٨، ٤٩ .
- ٦٢- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٤٢، ٤٣ .
- ٦٣- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١١١، ١١٢ ويقارن مع تشارلز دارون: أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، منشورات مكتبة النهضة، بيروت - بغداد، ب.ت.، ص ٤٣٨ وما بعدها .
- ٦٤- ينظر: سيغموند فرويد: حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧، ص ٨٤ .

- ٦٥- ينظر: سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ٦٠ .
- ٦٦- ينظر: إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيز، ص ١١١ .
- ٦٧- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١١١، ١١٢ .
- ٦٨- ينظر: قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز، ص ١٠٤ .
- ٦٩- ينظر: إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيز، ص ١٠٧، ١٠٨ .
- ٧٠- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٢٣ .
- ٧١- أيضاً: ص ٦١ .
- ٧٢- أيضاً: ص ٥٧ .
- ٧٣- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ١٠١ .
- ٧٤- هربرت ماركيز: الحب والحضارة، ص ٧٧ .
- ٧٥- سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص ٨ .
- ٧٦- هربرت ماركيز: المرجع السابق، ص ٧٧ .
- ٧٧- سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٦٠ .
- ٧٨- سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٥١ .
- ٧٩- سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٦١ .
- ٨٠- أيضاً: ص ٣٦ .
- ٨١- ينظر: قيس النوري: الانثروبولوجيا النفسية، ص ٢٣ .
- ٨٢- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٢٣، ٢٤ .
- ٨٣- ينظر: سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ٢٢ .
- ٨٤- ينظر: قيس النوري: المرجع السابق، ص ٢٣ .
- ٨٥- ينظر: سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص ٢٢ .
- ٨٦- ينظر: قيس النوري: الانثروبولوجيا النفسية، ص ٢٣ .
- ٨٧- ينظر: سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ٢٢ .
- ٨٨- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٢٤ .

الجلسة العلمية الرابعة (الفلسفة والمنهج واللغة)

رئيس الجلسة: أ.م.د. نظلة الجبوري المقرر د. احمد خضير

- جدلية العلاقة بين الفلسفة والدين أ.م.د. حميد خلف
- الكلمة أو اللوغوس في الفكر الفلسفي والديني واليهودي
د. ياسين الويس

- موقف الفلاسفة الغربيين المعاصرين من الفلسفة الإسلامية
الوسيلة برتراندرسل واميل برهيهيه أنموذجا
د. صباح المصني

- الفعل المعرفي وأثره في المنظومة القيمة د. جميل خليل نعيم

- المادة الشاملة والخصائص الانشائية د. عباس حمزة

- البنيوية بين الذات والموضوع د. ابو الهيجاء محمد
الاشكالية وظلالها على الفكر البشري

- ٨٩- ينظر: قيس النوري: المرجع السابق، ص ٢٣، ٢٤.
٩٠- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٢١- ٢٤.
٩١- ينظر: باتريك ملاهي: عقدة أوديب، ص ١٨.
٩٢- ينظر: قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيز، ص ٣١.
٩٣- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٤١.
أيضاً: ص ٣٦، ٣٧.
٩٤- ينظر: إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هيربرت ماركيز، ص ١٣٩.
٩٥- ينظر: سيغموند فرويد: المصدر السابق، ص ٢١. وينظر Sigmond Freud: Civilization and its discontents, translated and edited by James Strachy, www.Norton and company. Inc, New York 1962, p 22.
٩٦- ينظر: إيمان حميدان: فلسفة الحضارة عند هيربرت ماركيز، ص ١٤٨.
٩٧- سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٢١.
٩٨- أيضاً: ص ٢٤.
٩٩- أيضاً: ص ٢٧.
١٠٠- سيغموند فرويد: مستقبل وهم، ص ١٩. وحول تأثير فرويد على الاتجاه السريالي في الفن ينظر: بلوز نايف: علم الجمال، منشورات جامعة دمشق، ط (٦)، ٢٠٠٣، ص ٢٨٤.
١٠١- ينظر: سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٣٢.
١٠٢- وينظر: سيغموند فرويد: الهذيان والأحلام في الفن، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط (١)، بيروت، ١٩٧٨.
١٠٣- أيضاً: ص ٢٦.
١٠٤- سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص ٢٦.
١٠٥- روجيه باستيد: السوسيولوجيا والتحليل النفسي، ص ٢٦٦.
١٠٦- عادل الدمرداش: الإدمان مظاهره وعلاجه، سلسلة عالم المعرفة (٥٦)، الكويت، ١٩٨٢، ص ٦٥. ومثال على ذلك جماعات (حزب الشيطان).
يضاف إلى ذلك التدخين ومضاره الصحية ولمعرفة التفسير الذي يقدمه التحليل النفسي لظاهرة التدخين ينظر: المرجع السابق، ص ٢٦٣.

جدلية العلاقة بين الفلسفة والدين

أ.م.د. حميد خلف

كلية الآداب/جامعة بغداد

المقدمة:

يمكن حصر ماجرى دراسته في هذا البحث الموجز الذي يهدف إلى الكشف عن الروابط الوثيقة بين الفلسفة والدين منذ أقدم العصور وعلاقتها ببعض وهدفهما المشترك في الأخذ بيد الإنسانية من حالة الجهل والفوضى والتخبط الاجتماعي إلى مستوى الإيمان بالله وتحقيق المجتمع الأفضل المهيدي بنور العقل والإيمان الذي ينبثق منه الاتساق والانتظام وتحقيق المحبة والاجتماع تحت راية الخير والفضيلة والسلام الاجتماعي المتكافئ والمتأسس على التعاون والتكامل والتعلم والتجديد والإبداع، ولهذا نجد الالتقاء الجدلي بين الفلسفة والدين، على الدوام، لأن غاية الطرفين هي تحرير الإنسان من الإلحاد والضلال والجهل والتخلف، فالفلسفة بحاجة إلى الدين، وكذلك الدين يدعم بدوره القرارات الفلسفية الصالحة لبناء حضارة إنسانية مبنية على التفكير السليم والإيمان الصافي الخالي من الشوائب الضارة بعملية المسيرة الحياتية الفاضلة.. وهذه الدراسة المبسطة على وجازتها تلقي الضوء على أهمية كلا من الفلسفة والدين في الحياة وضرورة بناء جسور مشتركة بينهما من أجل سعادة الإنسان في الحياة الدنيا والآخرة وعدم استغناء أحدهما عن الآخر في الغاية والهدف والمقصد.

أولاً: المعاني العامة للفلسفة والدين

الدين: وضع ألهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول (ص)، أما إذا أضيفت إليه (الملة) فيكونان متحداً بالذات ومختلفان بالاعتبار، فأن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى ديناً، ومن حيث أنها تجمع تسمى (ملة) ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى (مذهباً)، وقيل الفرق بين الدين

والملة، والمذهب أن الدين منسوب إلى الله تبارك وتعالى، والملة منسوبة إلى المجتهد^(١) أما الفلسفة فلها معاني كثيرة فبالإضافة إلى كونها تعني (حب الحكمة)، فهي أيضاً تعني التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان، حيث أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة، وحدوها أيضاً من جهة فعلها، فقالوا أنها تعني العناية بالموت. والموت عندهم موتان طبيعي، وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني أمأة الشهوات، وقالوا عنها أيضاً أنها صناعة الصناعات وحكمة الحكم، وإن الفلسفة تعني معرفة الإنسان نفسه^(٢).

ومن المستفاد من قراءة تراث الفلاسفة اليونان أن معرفة النفس هي التي توصل بالإنسان إلى معرفة الله وبذلك يلتقي الدين مع الفلسفة في الغرض والغاية.

ثانياً: الإنسان بين الفلسفة والدين

أن الكون وما فيه مخلوق لخالق عظيم هو الله تبارك وتعالى، ومن لوازم حكمة الله تعالى ورحمته وربوبيته أن يهيئ لكل مخلوق ما يحتاج إليه ويلزم طبيعته ويصلح حاله ويحقق الغرض الذي خلق من أجله.

والإنسان - وهو المخلوق الممتاز - يحتاج إلى هداية من خالقه ومعرفة علاقته وبالغرض الذي من أجله خلق، وبيان معالم السير في الحياة وقواعد السلوك في المجتمع^(٣).

وحكمة الله تعالى تأبى أن يترك الإنسان سدى بلا إرشاد لطريق الحق ولا يلبس لقواعد السلوك. فمن ظن ذلك فهو على خطأ عظيم. قال تعالى ((أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتْرَكَ سُدًى))^(٤).

أن هذا الإنسان المخلوق العظيم حاول أن يجد لنفسه جواباً وملجأ لعظمة هذا الوجود عن طريق الفلسفة، إذ اعتبرها مبدءاً لتوجيه الإنسان للسلوك إزاء العالم المحيط به، فكانت المباحث الأخلاقية عن السعادة والخير وما أشبهه، نبراساً للوصول إلى معرفة هذا الخالق ووجوب الإيمان به، وهكذا فإن الفلسفة وراء معظم ما أنجزه الإنسان^(٥)، حيث تشير المصادر إلى إجماع جل

الباحثين في تاريخ الفكر الإنساني، أن من أجل ما تركه الإنسان من اثر يتمثل بالإبداع الفكري الفلسفي، فالإنسان أمتاز عن غيره من الكائنات، بفكره وقدرته العاقلة المدركة، حيث لاحظ ظواهر الكون، على اختلافها، فتصورها، وكون له فيها رأياً، ثم راح يبحث عن عللها، وعلاقتها مع بعضها، وعلاقته بها، وتأثيرها عليه، فأفعل الإنسان هذا قلنا عنه انه يتقلسف^(١)، بمعنى انه فكر فيما يحيط به من ظواهر ومتغيرات محاولاً الاجابة عنها من خلال التساؤل عن حقيقة الاشياء واصلها وصلتها مع بعضها، وصولاً الى موقف يشيع الطمأنينة داخل الانسان ويطرد الخوف والتردد والخشية من أسرار هذه الظواهر من داخله (وعيه) ويزيل شكه^(٢)، ان قابليتنا في التحصيلات الفلسفية في الحياة هي وحدها التي تميزنا من الأقوام المتوحشين والهمجيين وان حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التقلسف الصحيح فيها، وليس الفلسفة معرفة فقط، بل هي قائدة الى السلوك الصحيح وتميز الخطأ من الصواب، ومن هنا كان ربطها بالحكمة، وحب الحكمة، والحكمة والمعرفة هما رائدا الإنسان في كل زمان^(٣)، وان ما اجمع عليه جل الفلاسفة الإسلاميون، مشرقيون ومغربيون هو ان الفلسفة تعني البحث في الكون والانسان في ضوء تعاليم العقيدة الدينية^(٤)، حيث يجب ان تتوفر للانسان فضيلة من العلم ترتقي بعقله ليكون جيد الفهم، حسن الالتقاط، مصيب الاستنتاج، ومن هنا جعل كبار الفلاسفة من الفلسفة محاولة لبناء الانسان الجديد^(٥)، والخذ بيده الى طريق الخير والصلاح.

ثالثاً: الفلسفة والقرآن

ان ما يدعش النظر ويحثه على التأمل هو ما نجده من الانفتاح الذهني الذي دعا اليه القرآن الكريم في أخذ العبرة مما هو محسوس قائم، ومما هو موجود جزئي، والارتفاع منه طوراً فطوراً الى عالم اسمى، عالم أكثر اتساقاً وأكثر نظاماً وأدق توافقاً، بحيث تنطلق نظرتنا من الاستقراء الى الاستنباط في مسيرة ذهنية ومتسلسلة الترابط هادفة لاعوج فيها، ترتفع الى التعميم الشامل

الذي يرد الاشياء الى قمة واحدة، كما تفعل الفلسفة سواء بسواء، ففي موقف القرآن الميتافيزيقي (هو كتاب دين ظاهر الهوية) فجدد معالم لم تتطرق اليها الفلسفات المتقدمة عليه، تلك هي ظاهرة (الموجود الاول) فلقد وصفها الأفلاطونية بشكل، وصورتها المشائية بشكل، وعبرت عنها الوثنيات والإسرائيليات بشكل آخر، نجد (الكتاب) يقدمها في صورة -تشبيهية- انسانية ينفرد بها بين دون سائر تلك الآراء، فيصف الموجود الاول بأنه اقرب اليكم من حبل الوريد. استناداً الى الآية الكريمة ((نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ))^(١)، هذا القرب الذي ينطلق من موطن الحيوية في الإنسان، دون ان يضع لهذا التشبيه مجالاً للحلول او الاتحاد، بل هو اتصال فحسب، تتقي معه جذليات اصحاب نظرية (الاشراق) في صعودهم وهبوطهم الخياليين^(٢)، استناداً الى قوله تعالى ((وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ))^(٣)، وقوله تعالى ((لَا تَذَرِكُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُذَرِكُ الْأَبْصَارَ))^(٤)، ((وليس كمثله شيء))^(٥) ولما كان القرآن، وهو أساس الثقافة العربية الاسلامية فهو لا يريد أنساناً يستغل لما يطرح عليه من أفكار وقضايا وانحراف، وإنما يريد ذا عقل فطن. عني صاحبه طويلاً بتعريضه للعلم واكتساب الخبرة ليكون مؤهلاً لتلقي عقيدة الوجود المثلى راسخاً لا يتزعزع أمام التيارات الفلسفية الضالة^(٦)، ولما كانت الفلسفة توازي العلم بمعناه الواسع كان الحرص على تأكيد ضرورة المعرفة والعلم بأن يدافع عن الفلسفة حيث ان العلم والمعرفة لهم دعوة دينية نادى بها (القرآن الكريم) كما جاء في قوله تعالى ((فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ))^(٧).

والقول هنا يعني الحكمة.

رابعاً: العلوم الفلسفية وبيان موقف الدين منها

يشير الكثير من البحوث والدراسات بأن الهجوم الذي يشنه بعض المتحاملين على الفلسفة يقع ضمن العلوم الالهية وليس كل علوم الفلسفة. فنقول: ان العلم الالهى^(٨)، يعني انه علم باحث عن احوال الموجودات التي

لا يفتقر في وجودها الى المادة ويعني ايضاً. هو الذي لا يفتقر في وجوده الى الهولي^(١١)، وعند استعراضنا لهذه العلوم^(١٢)، كما جاء على لسان ابو الحسن العامري (ت ٣٨٠هـ)، أي للعلوم الفلسفية وبيان موقف الدين منها، فعن العلوم الرياضية يذكر انها صناعية وقد علم انه ليس بينها وبين العلوم الملية عناد ولا مضادة^(١٣)، وكذلك العلوم الطبيعية فهي صناعة... من المحال ان يكون بينها وبين العلوم الملية عناد او مضادة^(١٤)، فلم تبقى من العلوم الفلسفية الا العلوم الالهية. فهي سبب هجوم بعض المتحاملين عليها من رجال الدين، ولكي يحل أبو الحسن العامري هذا الأشكال يحاول التقريب بين الدين والفلسفة بأن يثبت ان هذه العلوم الإلهية لا تخالف العقيدة. بل انها من العلوم الخادمة لها، فيرى ان البحث في الإلهيات توجد أصولها وفروعها عقائد موافقة للعقل الصريح، ومؤيدة بالبرهان الصحيح حسب توجيه العلوم الملية، ويقول ان الذي حققه البرهان وأوجبه العقل لن يكون بينه وبين ما يوجبه الدين الحق مدافعة ولا عناد^(١٥)، وعلى هذا الأساس فأن ما يشار إليه عادة بالصراع بين الدين والفلسفة في التراث العربي الإسلامي، ينبغي ان يقيد ولا يطلق، وان يحمل على معنى معين ومخصوص، وان يراد به ما قام من نقائص ومشاحنات بين المتكلمين والفقهاء من جهة وبين الفلاسفة من جهة أخرى - وعوداً على بدء - نقول هكذا اختصرت العلوم الفلسفية كما اوضحنا على قسم واحد (وهو العلم الالهي) الذي اقام الفلاسفة المسلمون تصوراتهم فيها بحسب رأي ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) على مبادئ و اصول يونانية مستمدة على وجه التخصص من فلسفة ارسطو (ت ٣٨٥ ق م) وذلك من خلال قوله: تابعوه فيها حذو النعل بالنعل الا في مسائل قليلة^(١٦)، والتي كانت تتناقض ولا تتفق مع أوليات العقيدة الإسلامية^(١٧)، ذلك ان التصور الاغريقي في جملته ومجموعه مشحون بالوثنية والتعدد ولم يخل من العناصر الاسطورية والخرافية فكان من السذاجة والعبث محاولة التوفيق بينها وبين التصور الإسلامي القائم على اساس التوحيد المطلق العميق

التجريد^(١٨)، فإذا كانت للعلوم فائدة في نظر الناس سواء أكانت علوماً دينية او علوماً فلسفية، فأن الجمع بين هذين العلمين يحقق اكبر فائدة للإنسان حيث ان العلم والمعرفة هما دعوة دينية نادى بها القرآن الكريم، كما جاء في قوله تعالى ((فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ))^(١٩)، فالمعرفة دعوة دينية. ومن اجل هذا خلق الله تبارك وتعالى الإنسان محباً للعلوم، فكانت من أعظم مواهب الله تعالى لعباده ان خلقهم من أنفسهم محبين للعلم فاذا كان هذا هو الحال فلا حرج على الانسان من المعرفة، بل ان في التعلم استجابة لنداء الدين^(٢٠)، ومن ذلك نستنتج ان كلاً من الدين والفلسفة يحتاج الى العقل، ويقدم حقائق لا يمكن ان تتعارض مع العقل صراحة، بل ان العلوم الدينية تقوم على اسس عقلية، وهذا الموقف التوفيقي هو ما حاوله الكثيرون من الفلاسفة في التأكيد عليه، فعلى سبيل المثال نجد الكندي (ت ٢٥٢هـ) يأخذ بهذا الاتجاه فيقول: ان في الفلسفة علم الربوبية، وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه^(٢١).

خامساً: فلاسفة الإسلام والفلسفة اليونانية

ان الحقيقة الفلسفية لا تنكر ان فلاسفة الإسلام اقتبسوا قسماً من مناهج اليونانيين، واستعاروا طرقهم في الاستدلال والاستنتاج ولكنهم في الوقت نفسه حددوا مواقعهم ازاءها فابطلوا جانباً واسترضوا جانباً، وتعصبوا لآخر^(٢٢)، ومن هنا نشأ في مجال الفكر الفلسفي الاسلامي ما يسمى بالبحث عن الدليل والنهي عن التقليد فكانوا بحق انتقائيين وليسوا مقلدين، وقد وصل الفكر الفلسفي الاسلامي الى غاية النضج والقوة، وعندما ترجمت آثار اليونان والاعريق لم يأخذها الفلاسفة المسلمون قضايا مسلم بها، ولكنهم ناقشوها وراجعوها، وقبلوا منها ورفضوا ما لا يناسبهم، فابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، يخالف ارسطو وافلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان في كثير من النظريات والاراء فلا يتقيد بها، بل يأخذ منها ما ينفع به ويوافق

مزاجه الاسلامي ويزيد عليه، وعنده ان الفلاسفة يصيبون ويخطئون كسائر الناس، ولذلك فهو لا ينقيد براء من سبقه بل يبحث فيها ويدرسها ويعرضها على المنطق والعقل، ومختلف خبراته وقد جعل للتجربة مكاناً واضحاً فيما قبله واعتقد به، ومن قوله: حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء وقد ان لنا ان نضع فلسفة خاصة بنا^(٣١)، وابن رشد (ت ٥٩٥هـ) يمضي في طريق البحث العلمي في خطوات اكثر عمقاً واتساعاً ويقول: يجب علينا اذا الفينا لمن تقدمنا من الامم السابقة النظر في الموجودات واعتبارها لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر في الذي قالوه عن ذلك وما اثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم^(٣٢)، ولما كان كتابنا العزيز (القرآن) هو أساس ثقافة فلاسفة الاسلام، فقد رفضوا من الفكر (الهيلني) التماثيل والصور، كذلك رفضت الالهيات الاسلامية تعدد الالهة والكلام عن الذات واحترمت كلمة التوحيد، ومعنى هذا ان التفكير الفلسفي قد يكون اقرب الى ادراك حقيقة التوحيد من كل من اعتاد الاوائل ان ينسبوه الى الذات الالهية^(٣٣)، وبناء على ذلك فقد رفض الفكر الفلسفي الاسلامي رأي ارسطو في (الله) تبارك وتعالى، ذلك ان ارسطو جرد الاله من كل شيء، فهو عنده المحرك الذي لا يتحرك، وانه مفارق للعالم لا يعني به ولا يعلم عنه شيئاً، ولذلك اصطنع الفكر الفلسفي الاسلامي فلسفة خاصة تتلائم مع التوحيد^(٣٤) ولاجل ذلك واصل الفلاسفة المسلمون الجهد الفلسفي الذي بدأته المدارس اليونانية من قبل وتجاوزوا مرحلة الاخذ والاستمداد منها ومن غيرها من المذاهب الفلسفية التي اتصلوا بها من هندية وفارسية الى مرحلة الهضم والتمثيل المنتج ثم الانتهاء الى تأسيس نسق فلسفي متميز يقوم على التوفيق والانتخاب بين مقالات متخالفة ومذاهب متنوعة^(٣٥) لتلقي في نقطة جامعة مشتركة وهي تأسيس فكر اسلامي توحيدي يوفق بين العقل والوحي.

سادساً: حقيقة العلاقة بين الدين والفلسفة

دائماً كانت آمال واماني فلاسفة الاسلام الوصول -عن طريق المحاولة العقلية المستمرة- الى التوفيق بين الدين والفلسفة في مناهجهم، ونلاحظ ذلك عند كل فيلسوف في الاسلام، وعند كل مؤرخ للفلسفة الاسلامية فقرات ونصول بعنوان (التوفيق بين الفلسفة والدين) سواء أكان هذا العنوان ظاهراً ام مستوراً^(٣٦)، وليس بين فلاسفة الاسلام من انكر وجود الله تبارك وتعالى، أو قال بالتعدد مثل فلاسفة اليونان وادلتهم على الوجود والوحدانية متأثرة بتأثير كبير بالاسلام فاشه عز وجل عند الكندي هو المدبر الاول، ويعتمد الكندي في اثبات وجود الله على البرهان الغائي وفكرة التدبير وعند الفارابي (ت ٣٣٩هـ) هو مبدع الكل، ويرى ابن سينا (ت ٤٢٩هـ) ان الله واجب الوجود، كما تتميز الفلسفة الاسلامية بأبحاث النبوة والوحي والصلة بين الله والعالم، وكان ابرز مفهوم للفكر الفلسفي الاسلامي هو قدرته على الجمع بين الدين والفلسفة^(٣٧)، ووضح مايكون ذلك في مباحثهم المتصلة بالعلاقة بين الدين والفلسفة او بين العقل والوحي أو بين الحقائق البرهانية التي مسندها النهائي الحجة العقلية والتفكير المجرد، والحقائق الدينية الثابتة بالوحي والنبوة والرسالة. وأن اجماع الفلاسفة المسلمين منعقد على ان حقائق الدين لا بد ان تتفق مع احكام العقل، لاعتقادهم الجازم بأن الحقيقة، دينية كانت أم فلسفية، أمر واحد لا يتجزأ ولا يتفاوت^(٣٨)، وبحسب تعبير ابن رشد (فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له^(٣٩))، ولهذا أشاروا الى وحده قصد والغاية بين الدين والفلسفة، من حيث انهما جميعاً يهدفان الى تهذيب النفس الانسانية واصلاحها، ويشترك في هذا الحكم اصحاب المناهج المختلفة، فلاسفة وفقهاء ومفكرين، الا ماشاء وندر^(٤٠)، وهذا مادفع ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الى القول في كتابه (الفصل في الملل والنحل): الفلسفة في الحقيقة انما معناها وثمرتها، والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيء غير اصلاح النفس بان تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية

المصادر

* القرآن الكريم.

- ١- ابن رشد، ابو الوليد- فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال- تحقيق محمد عمارة- مصر- ١٩٦٩.
- ٢- ابن حزم، الظاهري- الفصل في الملل والنحل- ج ١- بيروت- ب.ت.
- ٣- ابن خلدون، عبد الرحمن- المقدمة- ج ١- مصر- ب.ت.
- ٤- ابو زيد، د. منى احمد- الانسان في الفلسفة الاسلامية- ط ١- بيروت- ١٩٩٤.
- ٥- الالوسي، د. حسام- الفلسفة والانسان- بغداد- ١٩٩٠.
- ٦- ال ياسين، د. جعفر- المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب- بغداد- ١٩٧٨.
- ٧- الاهواني، د. احمد فؤاد- الفلسفة الاسلامية- القاهرة- ١٩٦٢.
- ٨- ابراهيم، د. زكريا- مشكلة الفلسفة- بيروت- ١٩٦٤.
- ٩- الجرجاني، ابو الحسن- التعريفات- بغداد- ١٩٨٦.
- ١٠- الجابري، د. علي- الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان- بغداد- ١٩٨٥.
- ١١- لجندي، انور، اضاء على الفكر العربي الاسلامي- مصر- ١٩٦٦.
- ١٢- زيدان، د. عبد الكريم- المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية- بغداد- ب.ت.
- ١٣- محمود، د. زكي نجيب- تجديد الفكر العربي- بيروت- ١٩٧١.
- ١٤- محمود، عبد الحليم- الفلسفة والحقيقة- مصر- ب.ت.
- ١٥- عبد الحميد، د. عرفان- المدخل الى معاني الفلسفة- بغداد- ١٩٨٦.
- ١٦- عبد الجبار، شاكرا- المنهج العلمي للاعتقاد- ط ١- بغداد- ١٩٨٤.
- ١٧- العامري، ابو الحسن- الاعلام بمناقب الاسلام- ط ٢- القاهرة- ١٩٦٧.
- ١٨- الفارابي، ابو نصر- احصاء العلوم- تحقيق احمد امين- القاهرة- ١٩٦٨.
- ١٩- فالنزر، ريتشارد- الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الاسلامي-

الى سلامتها في المعاد (الآخرة) وحسن سياستها للمنزل والرعية، وهذا نفسه لاغيره، هو الغرض من الشريعة. هذا ما لاخلاف فيه بين احد العلماء بالفلسفة ولابين احد من العلماء بالشرعية^(١١)، هذا ما يدفع الى القول بان ليس هناك ثمة تعارض بين الحكمة والشرعية، مادامت الفلسفة هي صورة النفس، والديانة هي سيرة النفس^(١٢) وفي هذا الصدد يذكر د. زكي نجيب محمود ما نصه: يجب ان يوازنوا بين ما نزل به الوحي من حقائق وبين ما كان العقل الانساني قد انتجه قبل ذلك، ليروا اين يلتقي هذان المصدران واين يفترقان، وكانت النتيجة الاساسية التي انتهوا اليها في تحليلاتهم هي ان المصدرين كليهما تنبثق منها حقيقة واحدة بعينها، واذن فلا تناقض ولا تعارض بين ما تقتضيه العقيدة الدينية، وما يقتضيه العقل بمنطقه^(١٣).

الخاتمة:

لقد كشفت هذه الدراسة عن انتباه الانسان منذ اقدم العصور عن اهمية دور العقل في الاستجابة والتكيف لمطالب الحياة المختلفة، وذلك عن طريق الفهم والاستنباط والاعتبار بالتجارب المتكررة، فأنتجه نحو التعلم واستحصال المعرفة الصحيحة بالاستعانة بمنهجيات الحكماء والانبياء، فدعوة الفلاسفة كانت من اجل توظيف العقل لصالح الانسان ورسالات الانبياء كانت لاجل اسعاد الانسان عن طريق الايمان بالله وتحرير العقل من الاساطير والضلالات، وكان دور الفلاسفة المسلمون من خلال بحوثهم ودراساتهم متساوقة مع اهداف الشريعة ومقاصدها السامية، ان التفكير في نظر الفلاسفة المسلمين هي من متطلبات العبادة التأملية للوصول الى معرفة الله التي هي غاية الغايات، وبها يحصل الخير والنظام والعدل... ومن هذا المنطلق عمد الفلاسفة الكبار كالكندي وابن رشد والفارابي والغزالي الى التوفيق بين الفلسفة والدين في المطلب والموضوعات وان لا تعارض بينهما، أي بين العقل والنبوة، وسعى الفلاسفة المسلمون الى اخضاع العقل للرسالة الاسلامية التي تحث على التفكير الصحيح في فهم معادلات الحياة..

تحقيق محمد توفيق حسين - بيروت - ١٩٥٨ .

٢٠- العراقي، د. عاطف - مذاهب فلاسفة المشرق - مصر - ١٩٨٣ .

٢١- الغزالي، ابو حامد - تهافت الفلاسفة - ط١ - تحقيق سليمان دينا - بيروت - ١٩٦٦ .

٢٢- رايوبرت - مبادئ الفلسفة - ط٤ - القاهرة - ١٩٣٨ .

الهوامش

١- الجرجاني، ابو الحسن - التعريفات - بغداد - ١٩٨٦ - ص ٦٢ .

٢- عبد الحميد، د. عرفان - المدخل الى معاني الفلسفة - بغداد - ١٩٨٦ - ص ٩١ .

٣- زيدان، د. عبد الكريم - المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية - بغداد - ب - ت - ص ٣ .

٤- سورة القيامة: آية: ٣٦ .

٥- الالوسي، د. حسام - الفلسفة والانسان - بغداد - ١٩٩٠ - ص ١٤١ .

٦- رايوبرت - مبادئ الفلسفة - ط٤ - القاهرة - ١٩٣٨ - ص ٢ .

٧- الجابري، د. علي - الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة - وحضارة اليونان - بغداد - ١٩٨٥ - ص ١٠ .

٨- الالهواني، احمد فؤاد - الفلسفة الاسلامية - القاهرة - ١٩٦٢ - ص ١٠ .

٩- الالوسي، د. حسام - الفلسفة والانسان - ص ١٤١ .

١٠- الجابري، د. علي - الحوار الفلسفي - ص ١٨ .

١١- سورة ق: آية: ١٦ .

١٢- آل ياسين، د. جعفر - المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب - بغداد - ١٩٧٨ - ص ٢٨ .

١٣- سورة الحديد. آية: ٤

١٤- سورة الانعام: آية: ١٠٣

١٥- سورة الشورى: آية: ١١ .

١٦- عبد الجبار، شاكر - المنهج العلمي للاعتقاد - ط١ - بغداد - ١٩٨٤ - ص ٢٢ .

١٧- سورة الزمر: آية: ١٧-١٨ .

١٨- للمزيد حول هذا العلم، ينظر، الفارابي، ابو نصر - احصاء العلوم - تحقيق

عثمان امين - ط٣ - القاهرة - ١٩٦٨ - ص ١٢٠-١٢١ .

١٩- الجرجاني، ابو الحسن - التعريفات - ص ٨٩

٢٠- للمزيد حول تعريف هذه العلوم، ينظر: الفارابي، ابو نصر

- احصاء العلوم - ص ٥٣ وما بعدها

٢١- العامري، ابو الحسن - الاعلام بمناقب الاسلام - ط٢ - القاهرة - ١٩٦٧ - ص ٨٧ .

٢٢- ايضا، ص ٨٩، وقارن هذه العلوم مع الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) - ينظر، عرفان، عبد الحميد - المدخل الى معاني الفلسفة - ص ١٠٠-١٠١ .

٢٣- العامري، ابو الحسن - الاعلام بمناقب الاسلام - ص ٨٣ .

٢٤- ابن خلدون، عبد الرحمن - المقدمة - ج ١ - مصر - ب - ت - ص ٥١٥ .

٢٥- يقول الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في ذلك: ففيها اكثر اغاليطهم، كما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق ولذلك كثر الاختلاف بينهم. ينظر: الغزالي، ابو حامد - تهافت الفلاسفة - تحقيق سليمان دنيا - ط٤ - بيروت - ١٩٦٦ - ص ١٨٦ .

٢٦- عرفان، د. عبد الحميد - المدخل الى معاني الفلسفة - ص ٩٩ .

٢٧- سورة الزمر: آية: ١٧-١٨ .

٢٨- ابو زيد، منى احمد - الانسان في الفلسفة الاسلامية - ط١ - بي - روت - ١٩٩٤ - ص ١٠٤ .

٢٩- العراقي، د. عاطف - مذاهب فلاسفة المشرق - مصر - ١٩٨٣ - ص ٧٥-٧٨ .

٣٠- آل ياسين، جعفر - المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب - ص ٣٤ .

٣١- الجندي، انور - اضواء على الفكر العربي الاسلامي - مصر - ١٩٦٦ - ص ٢٢، وللمزيد حول هذا الموضوع، انظر: غرابية، حمودة - ابن سينا بين الفلسفة والدين - القاهرة - ١٩٤٨ - ص ١٨٦ وما بعدها .

٣٢- كذلك - ص ٢٣ .

٣٣- ابراهيم، د. زكريا - مشكلة الفلسفة - بيروت - ١٩٦٢ - ص ١٩٠ .

٣٤- الجندي، انور - اضواء على الفكر العربي الفلسفي - ص ٦٤ .

الكلمة أو اللوغوس في الفكر الفلسفي والديني اليهودي

د. ياسين حسين الويس
قسم الفلسفة / كلية الآداب
الجامعة المستنصرية

مقدمة

إن من أولى أولويات الحق أن ننسب الفضل لأهله فللفلاسفة اليهود معظم الفضل في تعريف المسيحيين بالفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى، لقد كانت إبداعات الفلاسفة اليهود في الكلمة أو اللوغوس من الحق الذي لا ينكر فكان العمل الذي قام به فيلون الإسكندري وتوفيجه بين الفلسفة والدين من أهم الأعمال في تاريخ الفكر الفلسفي اليهودي، فقد عمل على مزج الفكر الديني اليهودي بالفلسفة اليونانية وقد ترجم التوراة إلى اللغة اليونانية فكان يهود الإسكندرية لا يقرؤون التوراة إلا بالترجمة اليونانية وقد تأثر فيلون في نظريته في الكلمة بفلسفة أفلاطون والمدرسة الرواقية غير أنه أبدع في إيجاد مصطلحات جديدة لذلك المفهوم كان لها أثرها الواضح في الفلسفة المسيحية والإسلامية على حد سواء، ثم جاء أصحاب القبالة ليضفوا على تلك الأفكار صبغة دينية صوفية، تحدثت عن الوسائط التي هي بين الله والعالم والتي كانت محور اهتمام صوفية الإسلام لاسيما السهروردي المقتول وابن عربي، فوضعوا نظرياتهم بحسب ذلك الأثر القديم « إن الله خلق آدم على صورته » وامتد الفكر الفلسفي اليهود إلى علم من أعلام الفلسفة اليهودية، ألا وهو الفيلسوف « موسى بن ميمون » الذي لخصنا حياته ومؤلفاته ثم بينا فلسفته العامة في الخلق والوجود، لنقف من خلال هذا العرض على فلسفته في الكلمة التي تناولها من ناحيتين الأولى كلامية، والثانية هي الناحية الفلسفية، ومما يجدر بنا قوله أنه قد قام كثير من علماء اليهود بمحاولات لإعادة ترتيب

- ٣٥-فالتزر، ريتشارد- الفلسفة الإسلامية ومركزها في الفكر الانساني- ترجمة محمد توفيق حسين- بيروت- ١٩٥٨-ص ٩.
- ٣٦-محمود، عبد الحليم- الفلسفة والحقيقة- بيروت- ب-ت-ص ١٩.
- ٣٧-الجندي، انور-اضواء على الفكر العربي الاسلامي-ص ٦٤.
- ٣٨-عبد الحميد، عرفان- المدخل الى معاني الفلسفة-ص ١١٦.
- ٣٩-ابن رشد، ابو الوليد- فصل المقال- تحقيق محمد عمار- مصر- ١٩٦٩-ص ٣٢.
- ٤٠-عبد الحميد، د. عرفان- المدخل الى معاني الفلسفة-ص ٩٧، يلاحظ هنا ان سورين كير كجارد (ت ١٨٥٥م): قد انتصر للدين على الفلسفة، باعتبار ان الدين خبرة حية ووجود حقيقي، في حين ان الفلسفة نظر عقلي ومذهب موضوعي انظر، ابراهيم، د. زكريا- مشكلة الفلسفة-ص ١٩٥.
- ٤١-الظاهر، ابن حزم- الفصل في الملل والنحل ج ١-بيروت-ب-ت-ص ٩٤.
- ٤٢-ابراهيم، د. زكريا- مشكلة الفلسفة-ص ١٩٠.
- ٤٣-محمود، د. زكي نجيب محمود- تجديد الفكر العربي- بيروت- ١٩٧١-ص ٢٦٩.

التلمود، واستخلاص الأحكام الشرعية والفتاوى منه، بل وتخليصه مما ورد فيه من حكايات استطرد بها الأخبار والأساطير التي وردت به وإن من أبرز هؤلاء العلماء موسى بن ميمون الذي عاش في الأندلس والمغرب ثم في القاهرة حيث كان طبيباً للأسرة السلطانية الأيوبية في القرن الثاني عشر الميلادي، وقد ألف كتاباً يُعتبر بحق من أهم الكتب التي ظهرت في تاريخ اليهود وهو خاص بالفقه الإسرائيلي وقد سماه «مشني تورا» وهو يعني إعادة الشريعة فقد لخص فيه كل أحكام التلمود والمشنا والتوراة باللغة العبرية وبأسلوب واضح ومبسط ودقيق وقد اشتهر هذا الكتاب باسم «يد» فالياء تعني عشرة والداد تعني أربعة في حساب الجمل فيصبح الأربعة عشر وهي إشارة إلى الأربعة عشر جزءاً المؤلف منها الكتاب، وأخيراً ختمت البحث ببعض ما استنتجته من خلال هذه العروض لمفهوم الكلمة في الفكر الفلسفي اليهودي.

المبحث الأول الكلمة في الفلسفة اليهودية وارتباطها في الفلسفة اليونانية

إن نظرية الكلمة في الفلسفة اليهودية قد تداخلت مع الفلسفة اليونانية لاسيما بشقها الأفلاطوني والرواقسي فهذا المفهوم الذي أثر الكثير من الغموض والإشكالية في التداخل في سياق الدلالة على المعنى الأصلي.

إن الفلسفة اليهودية والتي تأثرت كثيراً بالفلسفة اليونانية لاسيما الأفلاطونية منها والرواقية، ويظهر هذا التأثير واضحاً عند أهم منظري الفلسفة اليهودية ألا وهو فيلون (Philo ت ٥٤ م)^(١) وهو من يهود الإسكندرية لذلك يعرف بفيلون الإسكندري (ويعد أكبر ممثل للفكر اليهودي المتأثر باليونانية وقد عُرف بميله إليها فكان مع بعض يهود الإسكندرية لا يقرؤون التوراة إلا في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية)^(٢) وقد شرح التوراة باللغة اليونانية ليبين لليونان إن في الكتاب المقدس ما هو أسمى من فلسفتها. وأن عقيدة العهد القديم هي الأساس الأول، ولكنه يشرحها في ضوء الفلسفة. وهو وأن مزج بينهما فإنه يغلب الوحي على العقل، ويضع المبدأ الأول، فوق

كل تعقل وفوق كل معرفة... ويتفق رأيهم مع أفلوطين. وقيل أيضاً أنه فسر التوراة تفسيراً مجازياً معتبراً أن الأفكار الأفلاطونية هي أرواح تعمل كوسيط بين الله والإنسان وهو ما يعني أنه آمن بالتوراة حقيقة موحى بها، ولم يمنعه ذلك من الاتجاه نحو الفلسفة اليونانية بحثاً عما يعضد الحقيقة الدينية^(٣).

إن الفلسفة اليونانية القديمة تستعمل - الكلمة بمعنى - القوة العاقلة المنبثة في جميع أنحاء الكون، وهو ما نجده عند هيراقليطس Heraclitus (ت ٤٧٥ ق.م) الذي يفسر مدلول الكلمة باعتبارها الروح الإلهي الظاهر أثره في كل ما في الوجود الخارجي من حياة وصيرورة وكون واستحالة، أي أنها مبدأ الحياة، والإرادة التي يخضع لها كل ما في الوجود. ومعناها في فلسفة انكساغوراس Anaxgoras العقل Nous الإلهي أو القوة المدبرة للكون أو الوساطة بين الذات الإلهية والعالم. وتعني في فلسفة وعرف الرواقيين العقل الفعّال المدبر للكون أو العقل الكلي الذي يمد العقول الجزئية بكل ما لها من منطق وعلم. وكانا هيراقليطس وانكساغوراس أول من فرق بين العقل بالقوة أي العقل الكامن Logos Endkathetos والعقل بالفعل Logos Prothorikos الذي قصد أنه العقل الظاهر المتجلي في المخلوقات^(٤) ويرى الدكتور أبو العلا عفيفي (أن هذه التفرقة قد انتفع بها من بعد الرواقيين اليهود والمسيحيون ثم فلاسفة الإسلام ومتصوفته)^(٥) غير أن لـ (مفهوم الكلمة في الفكر اليهودي مفهوم متميز، حيث تعطى الكلمة شخصية قائمة بذاتها، أي أن لها وجوداً مستقلاً عن قائلها. فالكلمة قوة تعمل في قلوب البشر وعقولهم)^(٦) أما في الفكر اليهودي القديم فإن للكلمة (دلالة محددة يقصد بها كلمة الله التي من أثارها الخلق)^(٧). إن التقارب بين بعض النصوص التوراتية والفلسفة اليونانية القديمة هو ما حدا بفيلون لأن يعمل للتوفيق بينهما فمن (الناحية التوراتية نعود إلى العهد القديم فنجد أن الله خلق العالم بالكلمة. فعندها قال: «ليكن نور»، كان نور. فالكلمة خرجت من فم الله فخلقت النور وفي الزبور (١٠٧: ٢٠) «أرسل كلمته فشفاهم» وهنا نجد

الكلمة تخرج وتنشفي. وعلى لسان أرميا النبي يتحدث الله قائلاً: « أليست هذه كلمتي كالنار... كالمطرقة التي تحطم الصخر » (أرميا: ٢٣/٢٩) - فإذا خرجت الكلمة فبمجرد خروجها أصبحت مستقلة عنه ولا يستطيع أحد أن يعيدها أو يوقف عملها^(٤) ونتيجة للتطور المعرفي فقد (حدث تطور لمفهوم الكلمة في التاريخ اليهودي، عندما تحول الشعب اليهودي من التحدث بالعبرانية إلى الآرامية. وهنا كان لابد أن تترجم الأسفار المقدسة إلى الآرامية، وهكذا قام العلماء بالترجمة، ودعيت هذه الترجمات بالترجوم (عام ١٠٠ ق.م تقريباً). وبهذه الترجمة كان علماء اليهود يخشون أن ينسبوا إلى الله الماديات والحياة والإنسانيات، وقد كان هذا شعوراً عاماً حينئذ، ولذلك كانوا كلما وجدوا آية تتحدث عن أشياء ملموسة يستبدلون بـ (الله) لقب كلمة الله^(٥) ويرى الدكتور الكحلاوي أن اليهود كانوا (يستعملون كلمة معمر Memra في هذا المعنى. لكن سرعان ما تغير مفهومها بعد امتزاج الفلسفة اليهودية بالفلسفة اليونانية فأصبحت تستعمل بمعنى « العقل اليهودي » ولذا نجد فلاسفة اليهود، يصفون « كلمة الله » بأنها حافظة للكون مدبرة له، وبأنها مصدر الوحي والنبوة ومصدر الشرائع^(٦)) وتزخر التوراة بأمثلة كثيرة حول استبدال لفظة الله بكلمة الله والمتتبع للنصوص التوراتية بعد الترجمة يجد ذلك جلياً فمثلاً في سفر الخروج ١٧: ١٩ مكتوب وأخرج موسى الشعب من المحلة لملاقاة الله وهنا ترجم العلماء هذه الكلمة بالقول فأخرج موسى الشعب لملاقاة كلمة الله وفي سفر الخروج ١٢: ٣١ احفظوا سبوتي خاصة، لأنها علامة بيني وبينكم مدى أجيالكم ليعلموا أنني الرب مقدسكم وأيضاً: وكان منظر مجد الرب كنار آكلة (١٧: ٢٤). ولقد ورد هذا المصطلح كلمة الله بدلاً من الله في الترجوم ثلاثمائة وعشرين مرة. ولكن لابد أن ندرك أن مترجمي العهد القديم أرادوا التعبير عن ذات الله باسم جديد، حيث أنهم رفعوا الله عن الصفات المادية^(٧) وفي موضع آخر من التوراة نجد للكلمة مفهوم آخر ففي (سفر الأمثال نجد بعداً آخر لمفهوم الكلمة، بمعنى الحكمة الأزلية أو

العقل الأزلي. وهو نفسه مفهوم اليونان في هذا الأمر وفي الفصل الثامن نقراً ما يأتي: الرب قناني أول طريقة. من قبل أعماله منذ القدم. منذ الأزل مسحت، منذ البدء، منذ أوائل الأرض، إذ لم يكن غمراً بدئت. إذ لم يكن ينابيع كثيرة المياه... لما ثبت السماوات كنت هناك أنا، لما رسم دائرة على وجه القمر... لما رسم أسس الأرض كنت عنده صانعاً وكنت كل يوم لذته. وفي هذه الكلمات نستطيع أن ندرك لماذا تحدث يوحنا عن الكلمة الأزلية حكمة الله وعقله الذي كان من البدء وبغيره لم يكن شيء مما كان^(٨)

لقد أشرنا سابقاً أن مصطلح الكلمة كان يحمل نفس المفهوم بألفاظ أخرى إلا أن (تاريخ مصطلح الكلمة في الفكر اليوناني - يرجع - إلى عام ٥٦٠ ق.م وذلك في مدينة أفسس التي عاش فيها يوحنا، وظهرت أول ما ظهرت، على فم فيلسوف يدعى هيرقليطس: فقد نادى هذا الفيلسوف بأن كل شيء في هذا الكون في حالة حركة دائمة ومتغيرة، وبرغم هذه الحركة الدائمة والمتغيرة فهي لا تتحو نحو الفوضى والارتباك، ولكن تحكم هذه الحركة قوانين ثابتة تنضبط بها، والذي وضع هذه القوانين الثابتة وسيطر عليها هو اللوغوس Logos الكلمة، العقل الإلهي، والحكمة الإلهية، وأضاف أيضاً أن كل حركة في هذا العالم وكل حدث في الحياة وراءه هدف في إطار خطة موضوعة، بل أن الذي يجعل الإنسان يميز بين الخير والشر في داخله هو الكلمة Logos، وهو أيضاً الذي يعطينا القدرة على التفكير والتأمل، وبعيننا لكي نعرف الحق ونميزه^(٩)). والحقيقة أننا سردنا بعض النصوص التوراتية في الكلمة ولخصنا مفهوم الكلمة في الفلسفة اليونانية لنصل إلى أن معرفة فيلون بالنصوص المقدسة وانبهاره بفكرة الكلمة في الفلسفة اليونانية فحاول التوفيق بين محتوى النص ومفهوم الفكرة فأخذ (ينادي بأن هذه الكلمة أو اللوغوس كائن منذ الأزل، وأنه الواسطة التي بها خلق الوجود، وقال أيضاً بأن الكلمة هي فكر الله مطبوعاً على العالم وبأن عقل الإنسان يحمل طابع اللوغوس، فهو الذي يهبه التمييز والمعرفة، بل هو الوسيط الواحد بين الله

والإنسان... بين الكائن إلى الأبد والمؤقت، بل هو بمثابة الكاهن الذي يرتفع بالإنسان ليقف أمام الله^(١٥).

وفي هذا السياق يندرج تحديد فيلون لمعنى كلمة التي يعنتها بأوصاف متعددة فيسميها البرزخ أي الوسيط بين الله والعالم، وابن الله الأول، والابن الأكبر الذي الحكمة أمه والصورة الإلهية وأول الملائكة والإنسان الأول الذي خلقه الله على صورته وحقيقة الحقائق والشفيع والإمام الأعظم^(١٦).

ويبدو أن (المفاهيم لا تنفك تنتقل في حركة هجرة مزدوجة بين الفلسفة وبين أنظمة الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعلمي، وبشكل ما أيضاً بين الفلسفة وبين نصوص أخرى حصيلية إنجازها هو هروبها المستمر من المفاهيم وازدراء النظام أو على الأقل تجنبه والعيش على هامشه، في ظله، في عتمته، فوقه بالتعالي، أو تحته برغبة تدميره، أعني الأدب، الكيان، الدين، العرق، أنماط الاقتصاد، ومسألة الآخر. انشغال الذات في رؤيتها للعالم متمحوراً حول الذات، وانشغالها في رؤيته مختزلاً في الآخر، أو ما نسميه هنا ممارسة العالم)^(١٧). لقد كان لمدرسة الإسكندرية دور كبير في المزج بين الفلسفة وكل ما ذكرناه من مفاهيم أخرى لاسيما النصوص المقدسة في العهد القديم فقد اعتبرت هذه المدرسة (أن صورة الله هي في النفس لا شك أن نظرة المدرسة الإسكندرية إلى الكتاب المقدس تختلف عن نظرة المدرسة الأنطاكية. فالمدرسة الإسكندرية تعتمد على الرمزية. وهي تتابع هذا الأمر في التقليد اليهودي الإسكندري الذي بلغ ذروته مع الفيلسوف فيلون الإسكندري)^(١٨). ولقد لعب فيلون دوراً هاماً في المقاربة بين النصوص المقدسة في العهد القديم وبين ما تركزت عليه نظرية الكلمة أو اللوغوس عند اليونان فاعتبر فيلون على رأي الكثير من الدارسين أفلاطون اليهود لمحاولته التوفيق بين الفكر الديني والفكر الهيليني اليوناني^(١٩). إن أهم ما اعتقده فيلون هو (أن الله خالق وصانع، فهو صانع بالنسبة إلى العالم المعقول الذي أوجده من العدم، فالأرواح خلقت من المادة، ولدها الله مثلما يلد العقل أفكاره، وهو صانع بالنسبة إلى العالم المحسوس الذي وجد نتيجة تنظيم الله لمادة سابقة أو نتيجة فعل وسطاء بين الله والمادة)^(٢٠) هؤلاء الوسطاء أو العوالم الوسيطة

Les Mondes intermediaires التي اعتقد بها فيلون قد شغلت حيزاً كبيراً من تفكيره الديني (والعوالم الوسيطة تتمثل في البرزخ والكلمة الإلهية والملائكة والإنسان الأول. ويعتبر أكثر الدارسين أن فيلون أثر بقوة في الأفلاطونية المحدثه)^(٢١) لقد شرح فيلون كما ذكرنا التوراة وأدخل الفلسفة اليونانية في هذه الشروحات ففي سفر التكوين يقول فيلون (أن الملائكة لا تجرؤ على عرض ضلالها وخداعها للرجل بل للمرأة من خلالها للرجل. إنه المسار الطبيعي للأمور كي تبلغ غايتها. ففي الكائن البشري، يقوم العقل بدور الرجل والمشارع بدور المرأة لذلك فإن المتعة تقترب عموماً من المشاعر، ومن خلال المشاعر تتسرب إلى العقل المدبر)^(٢٢) إن النفس عند فيلون وبحسب هذا النص تعتبر ذات طبيعة أنثوية وإن ارتباط المشاعر بالنفس والمشاعر بحسب فيلون هي المرأة أما الرجل فهو العقل، وكما سبق وأشرنا إلى أن هذه المدرسة تعتبر أن صورة الله في النفس، فهذه الصورة تواجه صعوبة في كونها أنثوية. فلقد أثرت هذه المدرسة ورائدها فيلون فيمن جاء بعده.

ولم يقتصر تأثير فيلون على الأفلاطونية المحدثه فحسب بل أنه كان الجذر الفلسفي The Rut Philosophy لكل من جاء بعده سواء في المسيحية أو في الإسلام، وخصوصاً رجالات التصوف الذين تكلموا عن هذه الفكرة وعن العوالم الوسيطة. ففي اللاهوت المسيحي نجد حضوراً واضحاً لفيلون الإسكندري بل للفكر اليهودي بصورة عامة في نظرية الكلمة وسوف نعرض ذلك في محور تأثير الفكر اليهودي الصوفي في المسيحية والإسلام. حيث أشار إلى ذلك الدكتور أبو العلا عفيفي (وقد تطور استعمال الكلمة مع كلمنت «150 Clement⁽²²⁾ م ٢١٧م) الذي عاد إلى التصور اليوناني الممزوج بفلسفة فيلون فاستعملها في معنى القوة العاقلة المدبرة والقوة الأزلية القديمة» السابق وجودها وجود المسيح، وعليه فالابن في نظر كلمنت هو هذه القوة العاقلة التي كانت في العالم قبل تجسدها في الصورة الناسوبية، وهو مصدر الحياة والوجود في الكون، كما أنه مصدر العلم والوحي، وهو الذي تكلم بلسان موسى وغيره من الأنبياء

ونطق بلسان الفلاسفة اليونان وأوصى إليهم بحكمتهم^(٢٣) المهم أن ألبير ريفو قد جمع ولخص فلسفة فيلون بهذه النقاط التالية:

- ١- إن الله واحد وأنه تام القدرة.
- ٢- إنه لا نهاية له، وأنه الموجد لجميع الخلائق.
- ٣- وعنه تصدر بنوع من الإشعاع المنتشر في الكون، السلسلة النهائية الشاملة لشتى الخلائق من الملائكة وحن وبشر وحيوانات وبشر ونبات.
- ٤- وفيه نفس المبدأ الأول لكل حياة، وبه يرتبط برباط الضرورة، كل ما هو كائن.
- ٥- والابتعاد عنه ما هو إلا ذهاب نحو العدم أو الموت، والاقتراب منه معناه الفوز بالحياة والوجود والكمال.
- ٦- حينئذ يوجد في كل شيء جزئي خاص، شبه شرارة صغيرة أو كبيرة من مركز الضوء الإلهي.
- ٧- وإن مجموع هذه الأضواء الجزئية المنتشرة في الكون هي العقل أو اللوغوس Logos تكون تحت مرتبة الله شبكة متشعبة معقدة من الإدراك الواضح ومن الحياة^(٢٤).

المبحث الثاني: الكلمة في الفلسفة أصحاب القبالة وأثرها في المسيحية والإسلام

القبالة إن هذه الأفكار التي قال بها فيلون تعتبر بحسب رأي الدكتور محمد عابد الجابري أول محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين (ذلك أن أول محاولة في مجال التوفيق بين الدين والفلسفة إنما قام بها الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري المولود بسنة ٣٠ قبل الميلاد والمتوفي سنة ٥٠ بعده. كان ككثير من معاصريه اليهود يقرأ ويكتب باليونانية بما في ذلك التوراة التي ترجمت إلى اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد. وقد بلغ التداخل بين الفكر اليوناني وبين الفكر اليهودي إلى درجة صار معها من الشائع القول بأن اليونان أخذوا من التوراة. وقد سهّل هذا التداخل قيام المتفلسفة اليهود — شرح الدين

اليهودي بالفلسفة اليونانية، مستعملين في ذلك الطريقة الرمزية التي استعملها الفيثاغوريون والأفلاطونيون والرواقيون في شرح الأساطير اليونانية (الميثولوجيا)، فاعتبروا مثلاً ما يطبع سيرة اليهود كما تحكيها التوراة، من طاعة لله والتمرد عليه رمزاً لاقترب النفس من الله حين ابتعادها عن شهواتها وابتعادها منه حين تصرفها وفق شهواتها. وأقاموا تماثلاً بين عقل الإنسان (آدم) والعقل الذي خلقه الله في عالم المثل (اللوغوس) من جهة وبين قوة الحس المساعدة للعقل، وبين حواء المعينة لآدم من جهة أخرى، ثم بين جنوح القوة الحسية نحو الذات من جهة وبين الحية التي جرت حواء ومعها آدم إلى الأكل من الشجرة من جهة أخرى^(٢٥) تلك هي أهم خصائص نظرية «الكلمة» كما صاغها فيلون وأسس لنظرية ذوقية عرفانية أخذت بنصوص التوراة «العهد القديم» وسلكت به طريقاً للوصول إلى الله ومعرفته ومعرفته العالم لتقبل فيوض الأنوار الإلهية. فالقبالة في معناها الحرفي هي ما يقابل «السنة» أو هي (السنة الباطنية التي لا يدركها إلا الحكماء العارفون بالتصوف اليهودي)^(٢٦) أما في الاصطلاح: فإن مصطلح القبالة يطلق (على مجمل الأفكار الفلسفية واللاهوتية والدينية لليهود منذ الزمان الأول لظهور الديانة إلى اليوم)^(٢٧) حتى صار هذا المصطلح معادلاً للتصوف في الإسلام. فالقبالة تشمل كل وحى إلهي يوحى إلى الناس من طريق آخر غير طريق التوراة، وهو القانون الشفوي المرموز إليه في التلمود^(٢٨) وتدور مجمل أفكاره ومبادئها على معرفة العالم، أصله، تكوينه، ونشأته وأسراره وحكمته، وتدبيره ونهايته. وهذه المعرفة في نظر أصحاب القبالة ليست ثمرة التحليل المنطقي والبحث المنهجي أو النظر العقلي الحسسي، بل هي معرفة تتعلق بما وراء العقل، طريقها التأمل ومنهجها الاشراف^(٢٩) تنقسم القبالة إلى قسمين الأول يعود إلى العهود التلمودية ويسمى يسيرا Yacira والثاني: يعود إلى حقبة مختلفة، ويتضمن بعض نصوصها القديمة وقد وثق بعضه وحرر تحت تأثيرات وتصورات فلسفية حديثة^(٣٠).

لقد عالج أصحاب القبالة نظرية «الكلمة» وعلاقة الله بالعالم من خلال نصوص العهد القديم والتي ترجمت فيما بعد وأولت تأويلاً عميقاً كان هدفه

الأساسي، هو معرفة العلاقة بين الله الكائن إلى الأبد وبين العالم الكائن المؤقت من خلال العوالم البسيطة التي كان يؤمن بها فيلون فقد اعتبرت القبالة أن الله هو منبع الموجودات. فكل المخلوقات صادرة عن طريق الفيض من النور الإلهي بالتدرج عند ابتعادها عن منبع النور تقترب من الظلمات. ولما كانت المادة هي أبعد الأشياء عن مصدر النور الإلهي، كانت محل الشر. وقد صارت لهذا المذهب شهرة في مدارس الإسكندرية، ومثلت القبالة التأملية أحد فروعه^(٣١) وقد لخص فيلون كل تأويلات أصحاب القبالة وأسس لنظريته العرفانية في الكلمة والتي جاءت لتشير إلى عوالم وسيطة بين الله والوجود وأن الكلمة أو كلمة الله هي هذه العوالم الوسيطة، فنظرية الكلمة الإلهية السارية وخلق الله الإنسان الكامل على صورته، وقد سماها أيضاً بالكاهن الأعظم، وابن الله الأول، وحقيقة الحقائق أو الحقيقة المثالية، أو ظل الله، والواسطة بين الله والعالم، ومبدأ الوحي، وعظمة الله، والشفيع^(٣٢)، وما إلى ذلك من ألقاب تليق بهذا الموجود المتوسط بين الخالق وخلق. ومما يجدر الإشارة إليه أن الفلسفة اليهودية في نظرية الكلمة قد أثرت كثيراً في نظريات الصوفية المسلمين لاسيما في إشراقيات السهروردي ونظريته في النور، ومحي الدين بن عربي ونظريته في الإنسان الكامل. فالأثر اليهودي القائل: «إن الله خلق آدم على صورته»^(٣٣) هو الأساس لهذه النظرية^(٣٤) وأن هذه النظرية من جهة أخرى هي (الحالة الأولى التي سمحت لفكرة اللوغوس بما هي علة الحضور من أن تنبثق في تاريخ الفكر البشري ترتبط أساساً بحالة الاغتراب الانطولوجي التي فرضتها القوة الجبرية للطبيعة، بما هي كل واسع ومتنوع يقف قبالة القدرة الضعيفة والهزيلة للإنسان، وسط هذا المدار وضمن هذه الظروف التي يتقاطع فيها المتناهي واللامتناهي تولدت فكرة وجوده قوى خفية وجبراً متخفية تقف وراء ظواهر الطبيعة العاتية، لقد كانت الأسطورة إذ ذاك المتنفس الأكثر رحابة للتضمنيات الفكرية المتوترة والمتواترة بين أسئلة لا تنفك تطرح بشدة وأجوبة لا تريد أن تستقر على حال، إنها أسئلة الذات المندهشة، أسئلة الإنسان الطفل، أسئلة الإنسان البدائي التي سكنت الأسطورة^(٣٥) فهي بحسب غريمان قد شكلت (نظاماً شبيه متماسك

لتفسير الكون، على لسان كل الأبطال الذين تروى رواياتهم، يكون خالقاً لها، وسبباً في نتائج يهتز لها الكون كله)^(٣٦) ومن خلال هذا النص يتضح أن هذه النظرية هي تحول الكلمة عبر التاريخ فالنصوص الأسطورية البابلية ومحاولة (هيراقليط) إيضاح صعوبة فهم كلمة اللوغوس بقوله «الناس ليس لديهم أي خبرة عنها» وكلمة «لوغوس» هيراقليط على حد قول سكوئس أمبريكس هي (محك الحقيقة) وعليك أن تصغي إلى اللوغوس، وكما جاء في الشذرات «عليك أن تدافع عن اللوغوس كما تدافع عن أسوار مدينتك...» ويعرف الإنسان الحقيقة باتحاده بها اتحاداً كلياً، ولكي يدرك العقل الحقيقة لابد أن يتحد بها، أي يعرفها بالعيان المباشر والاتصال على حد قول هيراقليط «الحكمة واحدة وهي أن تعرف العقل الذي به تتحرك كل الأشياء»^(٣٧) ومن أجل كل ذلك (ومن أجل أن يكون في الإمكان اقتراب الإنسان، الذي هو مزيج من العقل والمادة والخير والشر، ومن الله الذي هو متعال ومنزه من الشر، يرى فيلون أنه لابد من وسطاء أولهم «اللوغوس» أي الكلمة ابن الله، وثانيهم «الحكمة» وثالثهم «آدم الأول» ورابعهم «الملائكة»، يلي ذلك القوات وهي ملائكية وجنية وهوائية إلخ^(٣٨).

ويشير الدكتور عابد الجابري إلى أن أصول الكلمة «اللوغوس» التي قال بها المسيحيون إنما جنورها في الفكر اليهودي واضحة حيث يقول: «والشاهد عندنا هنا هو أن فكرة اللوغوس كأول ما خلق الله و: «ابن الله» وكوسيط بين الله والعالم فكرة قال بها يهود الإسكندرية قبل ظهور المسيح ومن المرجح أن يكون «بولس الرسول»، مَرَّسَ التثليث في المسيحية، قد أخذها منهم»^(٣٩) ويرد الدكتور عابد الجابري على خطاب البابا وتجاهله للأصول التي انبثقت منها أفكار الجمع بين الفلسفة والدين حيث يقول: (وسكوت البابا عن ريادة يهود الإسكندرية في مجال الجمع والتوفيق بين الفلسفة الإغريقية والتوراة لا يمكن أن يكون بريئاً، خصوصاً وهو يمنح هذه الريادة للحواري يوحنا الإنجيلي «المتوفي سنة ١٠١ بعد الميلاد» الذي قال عنه في خطابه، مباشرة بعد الفقرة السابقة أعلاه «لقد اقتبس يوحنا Jean الآية الأولى من سفر التكوين - وهي أول آية في التوراة كلها - فاستهل بها

مقدمة إنجيله فقال: «في البدء كانت الكلمة» (اللوغوس Logos) إنه بالضبط اللفظ الذي استعمله الامبراطور: الله يفعل باللوغوس. واللوغوس يعني: العقل، كما يعني في الوقت نفسه الكلمة، أي أنه خالق وقادر على التعبير والتواصل، وبالتحديد هو يفعل ذلك بوصفه عقلاً^(٤١) إن هذا التخرج ليس ابتكاراً فيهود الاسكندرية وفي مقدمتهم فيلون هم من قالوا بأن اللوغوس هو العقل الأول وهو ابن الله إلى غير ذلك من الألفاظ. إن أصحاب القبالة من اليهود هم الذين استبدلوا كما سبق وإن ذكرنا كل لفظ لـ (الله) في التوراة بـ (الكلمة) أما يوحنا فقد استبدل مسار بمسار آخر.

إن الكلمة في التوراة Verb, Verb تعني الأمر والفعل أو كليهما يعني الخلق، وذلك عين ما جاء في القرآن

من أن التكوين مرتبط بالأمر الإلهي حيث قال تعالى إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون^(٤٢) أما يوحنا في إنجيله فجاءت الكلمة لتدل على «العقل» وهي «الله» وهي «المسيح» وهو ما ورد في «قانون الإيمان» وهو ذاته ما قال به فيلون الإسكندراني قبل قانون الإيمان وقبل يوحنا أيضاً.^(٤٣)

فإذا كانت الكلمة بمعنى الأمر الإلهي فهي الثالوث الذي تنبثق بوساطته الأشياء فهي الوسيط بين الله والعالم. وإذا كانت هي «العقل» فهي واسطة كذلك وإذا كانت بحسب قانون الإيمان بأنها «المسيح» فهي واسطة أيضاً بين الله والعالم لكن الإشكالية التي تصرح بحسب رأي الجابري هنا (بصدد الكلمة إشكالية فلسفية قبل أن تكون إنجيلية، ويرجع تاريخها إلى أفلاطون الذي اضطر إلى القول بالهين: الإله المتعالي الذي «ليس كمثله شيء» والإله الصانع الخالق. وذلك كي يحل مشكلة العلاقة بين الله وبين العالم المتمثلة فيما يأتي: إزاء وحدانية الله هناك التعدد في العالم! والله موجد العالم أو خالقه، فكيف نفهم العلاقة بين تلك الوجدانية وهذا التعدد؟ وبعبارة أخرى كيف نفهم صدور الكثرة عن الواحد؟^(٤٤) لقد حاول الفلاسفة أن يفهموا النسبة والرابطة بين الخالق الواحد القديم، وبين الموجودات المتعددة والمحدثّة. ومن بين هذه المحاولات هي «نظرية الفيض» فقد (حاول بعض فلاسفة الأفلاطونية المحدثّة القائلين بفكرة الفيض حل المشكلة بالقول بثلاثة أقانيم: الله، العقل

الكلّي، النفس الكلية، (على اختلاف بينهم). وإذا كانت المسافة ما بين هذه الأقانيم الثلاثة وبين العناصر المؤسسة لعقيدة التثليث «الأب والابن وروح القدس»، بعيدة على المستوى المفهومي، فإن ما يجمع بينها هو أنها تقوم بوظيفة تثليث (الالهوية)^(٤٥)، إن محاولة القول بأن إنجيل يوحنا أخذ عباراته من صلب التوراة دون الرجوع إلى الفلسفة اليهودية أمر مدحوض فالانسجام التام بين ما هو إغريقي وبين العقيدة الإنجيلية أو بعبارة أخرى: التوافق بين الدين المسيحي والفلسفة اليونانية هو محاولة قفزة على التاريخ على حد تعبير الدكتور عابد الجابري^(٤٦) إن محاولة الفلاسفة لم تتوقف لإيجاد هذه النسبة والواسطة بين الله والعالم فإذا كان الفيضيون قد ذهبوا إلى أن الكلمة هي العقل الكلّي، الفائض عن العقل الفعّال، وهو الله، فإن الاشرقيون قد ذهبوا إلى أن الإشراف المنبثق عن نور الله هو ذلك الوسيط بين الله والعالم وهو (نور الأنوار) (فالاشراق في اللغة: هو الإضاءة والإنارة فأشرقت الشمس أضأت، ومن المجاز أشرق وجهه أي تلاًلأ حسناً وظهرت عليه إمارة البهجة والفرح)^(٤٧) فكان النور مصدر جميع الموجودات فمن نور الأنوار أشرق أنوار أخرى هي عماد العالم العادي والعالم الروحي^(٤٨).. ومثلما تعتبر (هذه التصورات متجانسة إلى حد بعيد مع مبادئ الأفلاطونية المحدثّة لاسيما فيما يتعلق بفكرة النور الإلهي، وإشراق المعرفة في الذات إشراقاً نورانياً تتجم عنه السعادة الروحية الكاملة. ولما كانت الأفلاطونية المحدثّة تمثل إعادة إنتاج لآراء الفيلسوف اليوناني أفلاطون في ضوء مقولات الفيض، وفكرة صدور الكل عن الواحد، فإنها لا بد أن تنهل من قراءة فيلون^(٤٩) لكن هناك من يرى أن الأفلاطونية التي نادى بها فيلون هي أفلاطونية بعض المترجمين الاثنيين والسبعين لكتب «العهد القديم» أو هي بتعبير أدق أفلاطونية بعض الأخبار اليهود الذين ألفوا باللغة اليونانية، وبمدينة الاسكندرية بعض أسفار العهد القديم وخاصة بعض الأشعار المنسوبة إلى سليمان الحكيم وبوجه أخص «سفر الحكمة» ذاته^(٥٠). وإذا كان الكحلوي يرى (أن في إنجيل يوحنا بوجه خاص وجدنا الكلمة تكاد تتفق في جميع أوصافها مع ما قال به فيلون إذا استثنينا ما يعنيه يوحنا بالكلمة من جهة كونها

دالة على السيد المسيح، وهذا يختل بعض الشيء مع ما يذهب إليه فيلون الذي أطلق الكلمة من دون أن يحصر مدلولها في بعد دون آخر^(٥٧) فنحن نرى أنه لا يمكن استثناء هذا المعنى لأن فيلون قال به وسما الكلمة أو اللوغوس «ابن الله» إلا أنه لم يكن هناك من قال بتجسد هذه الكلمة في إنسان حتى جاء السيد المسيح - فقال الحواري يوحنا أن الكلمة وهي ابن الله المتجسدة في المسيح وهذا ما ابتدأ به إنجيله «في البدء كانت الكلمة» وهي نفس العبارة التي ابتدئت بها التوراة في سفر التكوين.

مأما أثر هذه النظرية للكلمة في الفكر اليهودي على فلاسفة الإسلام ومتصوفيهم فإنه واضح جليّ. فالحلاج هو من يبين من تأثر بهذه النظرية ويظهر هذا الأثر في أبياته حيث يقول:

سبحان من اظهرنا سوته سرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الاكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب^(٥٨)

وفي السهروردي الإشراقي تظهر فكرة «النور الإلهي» أو «نور الأنوار» وقد أشرنا إلى ذلك أما ابن عربي فقد اعتبر «الإنسان الكامل» (روحاً للعالم فضلاً عن كونه «صورة الله» أو خلق على صورة الله، والمعنى هنا مجازي. ولهذا عدّ تصوف ابن عربي في نظر الدارسين متأثراً بنظرية «الكلمة» كما تبلورت في الفكر الديني اليهودي والمسيحي القديم. غير أنه يجب أن ننسب إلى الفروق التي تميز طرح ابن عربي للمسألة، وهو ما يتجلى من خلال إدماجه معاني الأسماء والصفات الإلهية في فهم ماهية الكون والإنسان من جهة العلاقة بالله، كذلك يجب أن ندرك أن الإنسان الكامل أو آدم الحقيقي في نظر ابن عربي جمع في عين واحدة لحضرة الإلهية بكامل صفاتها^(٥٩)، لقد كانت الأفكار العرفانية قد تمكنت من الديانتين اليهودية والمسيحية قبل ظهور الإسلام بمدة طويلة، وأثارت أفكار فيلون الحكيم اليهودي وتعاييره من التأويلات والتفسيرات العرفانية للتوراة في السنين الأولى من القرن الأول الميلادي ما أثارت الصوفية بعد ذلك بخصوص تأويل القرآن، وكذلك كانت آراء أفلوطين الملقب في اصطلاح علم الملل

والنحل بالشيخ اليوناني، والفلسفة الأفلاطونية المحدثة قد أثرت بدورها في الديانة المسيحية كثيراً^(٦٠) أما الدكتور علي سامي النشار فيرى في ابن عربي (أنه ليس رجل دين إطلاقاً، ورجل زهد ولا تصوف، بل هو فيلسوف غنوصي صناعي ممتاز مجمع موقف، منسق... إنه فيلسوف في نسق الفلاسفة الغنوصيين كأفلوطين وأمونيوس ساكس - وأن... التصوف لدى ابن عربي محاولة لتفسير القرآن على الطريقة الذوقية وهي محاولة لم تأخذ من المسيحية ولا من الأفلاطونية المحدثة إلا قليلاً، ولكنها أخذت من موسى القرآن، أي أخذت من اليهودية القرآنية^(٦١) بل أخذت من تأويلات أصحاب القبال من أبحار اليهود لاسيما الفيلسوف فيلون وتأويلاته الرمزية للتوراة، وهي عين تأويلات ابن عربي للقرآن^(٦٢) وفي فصوص الحكم يشرح ابن عربي في «كلمة موسوية» خلق الله آدم على صورته فيقول (فما دبّر العالم أيضاً إلا بصورة العالم)^(٦٣) وأنه أي خلق آدم (هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية، فما وجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحاً للعالم، فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة)^(٦٤) وهكذا يشرع الصوفية في الإسلام في عرض فلسفتهم في الكلمة فقد أثار الدكتور عفيفي مسألة مهمة بخصوص تصور ماهية الإنسان وعلاقته بالله والعالم، فرأى أنها عند ابن عربي ترجع إلى التأثير الذي مارسه عليه الآراء الصوفية للحلاج واعتبره أول مسلم فهم الأثر اليهودي القائل «إن الله خلق آدم على صورته» وأوله على وفق هذا المعنى^(٦٥). وفي موضع آخر يتساءل عن ذلك حيث يقول: ولا ندري كيف وصل الحلاج إلى العلم بمثل هذا التأويل ولكنه كان لاشك متأثراً بمذهب المسيحيين في الحلول من جهة ونظرية فيلون في «الكلمة» من جهة أخرى^(٦٦) إذ فالحلاج بنى نظريته في الحلول على هذا الأثر (مفراً بين ناحيتين مختلفتين هما اللاهوت والناسوت. وهما في نظره طبيعتان لا تتحدان أبداً، بل تمتزج إحداهما بالأخرى كما تمتزج الخمر بالماء)^(٦٧) كما دلل على ذلك في بيت من شعره حيث يقول:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة في الماء الزلال^(٦٨).

إن من المهم التعرف على جذر الفكرة لكي يتسنى لنا معرفة تتبع طرق تطورها و (إبداع الوجود من العدم لا يتم إلا من خلال اللوغوس (الكلمة)، هذا الإبداع وهذا الخط الذي يؤكد الكندي سيتبلور لاحقاً في العقل الفيضاني الفارابي وفعل الإبداع والانبجاس السينوي والفعل النقدي الفلسفي الرشدي.. هذا الذي يخبو ولا ينطفئ، ويتخفى لكي يتبدى، ويتجوهـر ليعتـظـهـر ما هو إلا اللوغوس الحي بجدله السرمدى المولد للحقيقة في مختلف تجليات الفكر العربي والعالمي وهذا اللوغوس بموته حياته..^(١٣) إن فكرة اللوغوس التي قال بها أصحاب القبالة في الفكر اليهودي وأثرت فيهم بعدهم من فلاسفة وصوفية في المسيحية والإسلام لم تكن إلا تعبير عن مفهوم سابق مر عبر حضارات متعددة. فاللوغوس الشمسي الذي يدعى (فريستوس Christos) أو براهما، أو كوان شاي ين Kuan-Shai-Yin في البوذية، أو آدم قدمون في القبالة السرائانية. وهو نور الله أو نور المطلق الذي يتكلم عليه بولس الرسول، وهو «روح الله التي ترف على وجه المياه»، كما جاء في التوراة، واللوغوس الثاني، كوان ين «Kuan-Yin» أو فيشنو، أو حكمة Hokma، أي الحكمة في القبالة، وهو ما تدعوه المسيحية بالروح القدس، أو صوفي «Sophia» الحكمة الإلهية.

اللوغوس الثالث: شيفا، هو الابن، أو الطاقة المتجلية التي (بها صنعت العوالم) في رسالة بولس إلى العبرانيين، وهو يدعى أيضاً باللوغوس الكوكبي. وهذه اللوغسات الثلاثة يرمز لها بالثالوث، ؟ الذي بدوره يعطي الرباعية والمستويات الأربعة الدنيا المتبقية للنظام الشمسي^(١٤).

إن اللوغسات الثلاثة تبعد بدورها (الرباعية، الدنيا، أي المستويات الأربع الدنيا في النظام الشمسي. وهذه الرباعية تعطي بدورها ثالوثاً، لينشكـل الثالوث في الرباعية، فيصـر سابعية)^(١٥) إن هذه السباعية المقدسة تمثلت في (السفيرات السبع في القبالة) ومواهب الروح القدس السبع في الكنيسة الكاثوليكية، وأبناء ديفاكى السبعة الذين قتلهم الملك كانسيا قبل ولادة كرشنا في الأسطورة الهندوسية — وعلى ذلك فإن — الرقم سبعة ليس من اختراع

اليهود في توراتهم، بل هو رقم مقدس موجود قبل كتاب موسى التوراتي، وقبل يوم السبت Shabat في التراث اليهودي. وما علينا سوى الرجوع إلى الأساطير القديمة لتعاين فيها المزهريات السبعة في معبد الشمس بمصر العليا، النيران السبعة المشتعلة منذ الأبدية على مذبح الإله ميترا، المعابد السبعة المقدسة عند العرب، الجزر السبعة والبحار السبعة والأنهار السبعة في الهند، الآلهة السبعة القوطيين، العوالم السبعة والأرواح السبعة عند الكلدانيين، الأجرام السبعة التي ذكرها هوميروس^(١٦). وهذه السباعية قد انتقلت (في كتابات الصوفية المسلمين فالصوفي الكبير العطار الذي كان يقول عنه ابن الرومي إنه اجتاز الوديان السبعة، أو مدن العشق السبعة، كما ذكر في كتاب منطق الطير، يروي أن الطيور في ترحالها للبحث عن طائر السيمرغ، رمز الإله، قد مرت بالمراحل السبعة، وهي: وادي الطلب، وادي العشق، وادي المعرفة، وادي الاستغناء، وادي التوحيد، وادي الحيرة، وأخيراً الوصول إلى الهدف النهائي، ألا وهو وادي الفقر والفناء أو الذوبان في الإله.. وكل هذه الرموز تعني أيضاً الأجناس البشرية السبعة التي ذكرتها كتب الهندوس المقدسة)^(١٧).

فاللوغوس الأول هو اللامتجلي أو الشمس المركزية في القبالة السرائانية، وهو الإله المثالي «Abraxas» واللوغوس الثاني أب + أم أو الروح والمادة، وهو ما تدعوه القبالة باسم سفيره، أو كثر «Kether» واللوغوس الثالث أو أول لوغوس متجل هو الابن المماثل لأبيه.. وهو المبدأ الكوني السابع في النظام الشمسي، «روح الله» الذي يرف على وجه المياه. كما في سفر التكوين^(١٨).

المبحث الثالث: ابن ميمون والمنحى الفلسفي والكلامي للكلمة ابن ميمون/ حياته

قبل الشروع في فلسفة ابن ميمون والمنحى الفلسفي والكلامي في فكره نجد أنه من الضروري أن نعرف القارئ الكريم بهذه الشخصية الفلسفية

اليهودية التي ترعرعت في ظل الإسلام حتى أصبح رئيساً للطائفة الإسرانيّة في مصر.

ولد موسى بن ميمون، ويعرفه العرب بأبي عمران عبيد الله، في الثلاثين من شهر مارس سنة خمس وثلاثين ومائة وألف للميلادي بمدينة قرطبة بالأندلس وكانت ولادته قبيل عيد الفصح عند اليهود^(٧٩) وقبل سنة ١١٣٩ م).

ولكن الدكتور مصطفى عبد الرزاق قد رجح ما ذهب إليه ولفنسون كون الأخير قد اعتمد على نص لحفيد موسى بن ميمون وهو داود بن إبراهيم في تعليقه على كتاب السراج^(٨٠) ولعل من المهم الإشارة إلى سبب تسميته بموسى وذلك أنه ولد في عيد الفصح وهو العيد الذي يحتفل به اليهود لذكرى خروج موسى بن عمران عليهما السلام مع بني إسرائيل من الديار المصرية إلى أرض الميعاد^(٨١) ويرجع نسب موسى بن ميمون إلى أسرة عريقة تمت جذورها إلى يهودا جامع أسفار اليهود في القرن الثاني الميلادي، وقد أشار ولفنسون إلى أن في نهاية كتاب «السراج» لابن ميمون جدول بنسبة^(٨٢) أما عن تلقي أسرة موسى العلم فقد كان أبوه ميمون ممن (درسوا على العالمين يوسف بن ميجاش وإسحاق الفاسي، وهما اللذان خرّجا عدداً عظيماً من كبار المتقنين وقادة الرأي عند اليهود في القرن الثاني عشر ب. م. وكان قاضياً في المحكمة الشرعية اليهودية بقرطبة. ولم يكن ميمون متقفاً في العلوم الدينية اليهودية فحسب، بل كان ممن مارسوا العلوم الطبيعية والفلسفية ممارسة دقيقة، وكان لهذه الثقافة تأثير عظيم في نشأة ابنه موسى الذي عدّ والده من أساتذته^(٨٣)) انتقلت أسرة موسى إلى شمال الأندلس بعدما فتح عبد المؤمن الكومي قرطبة فأخذ أنصاره يضطهدون اليهود والنصارى ويجبرونهم على ترك دياناتهم فهاجرت أسر كثيرة كانت قد ساهمت في بناء الحضارة الإسلامية في الأندلس إلى جانب أخوانهم المسلمين. حتى أنه (قد عدت قرطبة بحق من المراكز العظيمة للحضارة اليهودية في العصر الإسلامي، الذي وصل اليهود فيه إلى أوج مجدهم)^(٨٤) ومما يجدر الإشارة إليه أن اليهود

والنصارى لم يضطهدوا إلا في العهد المصمودي وبعد وفاة عبد المؤمن جاء ابنه أبو يعقوب يوسف من الأندلس وخلع أخاه الأكبر محمد من الولاية.. فبدأت اضطهادات اليهود مرة أخرى ولم تنته الحالة إلا بانتهاء دولة المصامدة في الأندلس والمغرب^(٨٥) وأوشكت أسرة ميمون أن تكون ضمن الأسر التي وصلها هذا الخطر (لولا سرعة نزوحها من مدينة فاس خفية إلى ثغر عكا بفلسطين)^(٨٦) وقد نزح موسى وأخوته إلى مصر في حين بقي والدهم في بيت المقدس. أما سبب نزوح موسى من فلسطين إلى مصر فلأنها كانت تحت حكم الصليبيين، أما مصر فقد كانت تحت حكم الخلفاء العلويين الذين كانوا يعاملون اليهود معاملة حسنة. فابتدأ موسى رحلته إلى الإسكندرية ومنها إلى مصر والفسطاط حيث ألقى فيها عصي الترحال^(٨٧) «وقد نزل موسى في محلة المصيصة»^(٨٨) التي كانت تأوي أغنياء المسلمين وأعيان اليهود^(٨٩) كان لموسى بن ميمون أثر كبير وموقع متميز بين أبناء طائفته فقد (اختير رئيساً للطائفة الإسرانيّة - بالفسطاط - فعمل على رفع مستوى الشعب اليهودي دينياً وخلقياً وعلمياً... وقد أبطل بعض العادات التي لم ترقه، ومنها استعمال التعاويذ التي كانت منتشرة بين الطبقات العامة، لأنه كان يرى فيها نوعاً من الوثنية^(٩٠) إلى غير ذلك من العادات الأخرى - ولقد كان لليهود في أيام موسى دور متميز في مصر على بقية الطوائف فقد أصبحوا بحق قبلة أنظار اليهود في الغرب والشرق. ومن جملة ما تميز به موسى بن ميمون أنه كان حاذقاً في الطب حتى قال عنه ابن أبي أصيبعة أنه (أوحده زمانه في صناعة الطب وأعمالها)^(٩١) توفي موسى بن ميمون يوم الاثنين الثالث عشر من ديسمبر من سنة أربع ومئتين وألف ب. م. وقد مدحه القاضي السعيد بن سناء الملك هبة الله شاعر السلطان صلاح الدين وأولاده، وشاعر القاضي الفاضل بهذه الأبيات حيث قال:

أرى طبيب جالينوس للجسم وحده وطب أبي عمران للعقل والجسم
فلو أنه طب الزمان بعلمه لابرأه من داء الجهالة بالعلم

ولو كان بدا التّم من يستطبة لتّم له ما يدعيه من التّم
وداواه يوم التّم من كلّ به وأبراه يوم السرار من السقم^(٨٢)

مؤلفاته:

لابن ميمون مؤلفات دينية وفلسفية عدة أبتدئها أولاً برسالتين وهو في
سن الثالثة عشر، الأولى: في حسابان الميقات للأشهر العبرية لمعرفة
الأعياد اليهودية... أما الثانية من هذه الرسائل فقد
وضعها لعلماء اليهود الملمين

بالأدب العربي والمحتاجين إلى علمي الفلسفة والمنطق الإسلامي...
يشرح فيها أربعة عشر فصلاً من أسس المنطق لمن يريد أن يدرسه، وقد
وضع في نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية شرحها شرحاً وافياً، حتى
جمع في رسالته ما يزيد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح^(٨٣). أما الرسالة
الأولى فقد كتبها بالعبرية، وقيل بالعربية وترجمت إلى العبرية^(٨٤)، أما الثانية
فقد وضعها بالعربية وقد ترجمت مرتين إلى العبرية^(٨٥).

ثانياً: شرع بتدوين شرحاً لبعض أسفار التلمود البابلي الذي ذهببت أغلب
أوراقه أدراج الرياح^(٨٦).

ثالثاً: ألف تفسيراً مفصلاً لكتاب «المشنا»^(٨٧) إلا أنه لم يتمكن من إتمامه إلا
سنة ١١٦٨م وسماه كتاب السراج^(٨٨) وقد وضع فيه بحثاً وافياً عن الرواية
والإسناد عند اليهود وتاريخ نشأتها^(٨٩)، وقد ترجم كتاب السراج هذا إلى
العبرية لأن، المؤلف قد وضعه باللغة العربية، ولما كانت الترجمة سيئة
أراد المؤلف أن يتولى الترجمة بنفسه لولا أن خرمته المنية، وقد ترجم
أجزاء من هذا الكتاب على يد العالم المسيحي (بوكوك) (Pockock) إلى
اللاتينية تحت عنوان (Porta – Mosis) ثم ترجمه العالم المسيحي من
الأصل الهولندي (Surenhus) ترجمة كاملة ونشره سنة ١٦٩٨ إلى سنة
١٧٠٣م وكذا ترجمه العالم (سيرنهوس) ترجمة دقيقة وصحيحة وقد علق
عليها بحاشية عظيمة الفائدة. وكذلك نقلت إلى الألمانية والإسبانية بعض

الأجزاء من كتاب السراج هذا وكان الجزئين المسميين بالفصول الثمانية،
والأصول الثلاثة عشر نقلها إلى أغلب لغات البلدان التي فيها يهود^(٩٠)
رابعاً: ألف موسى كتاباً سماه «تنبيه التّوراة» الذي سبقه بمؤلف آخر وهو
«كتاب الفرائض»^(٩١) والذي يعتبر ممهداً لكتابه الكبير «تنبيه التّوراة»
الذي بحث فيه القوانين والأحكام والمعاملات التشريعية^(٩٢).
خامساً: كتابه الكبير «دلالة الحائرين» الذي كان الغرض منه بيان (مشكلة
الشريعة وإظهار حقائق بواطنها التي هي أعلى من إلهام الجمهور)^(٩٣).

سادساً: مجموعة إجابات موسى بن ميمون جمع بعضها وطبعها بالعبرية
بمدينة أمستردام سنة ١٧٦٥ م تحت عنوان «زينة العصر» وظهرت في
مدينة ليبزيغ بألمانيا ١٨٥٩م مجموعة باسم «مجموعة من مراسلات
موسى بن ميمون وأجوبته» وقد أخرج العالم إبراهيم حاييم فريمان، طبعة
جديدة من مراسلات موسى تشمل على جملة إجابات مجهولة لم تُنشر،
وجدير بالإشارة إلى أن هناك طبعة قديمة ظهرت لم يُعرف مكان وزمان
الطبع وظهرت الطبعة الثانية سنة ١٥٢٠م بالقسطنطينية^(٩٤).

سابعاً: مجموعة رسائل موسى بن ميمون الصغيرة ومنها «وصيته لابنه
إبراهيم»^(٩٥).

ثامناً: تهذيبه لكتاب «الاستكمال لابن أفلح الأندلسي» في الهيئة «وهو كتاب
جليل يحتاج إلى تحقيق فحققه وأصلحه وقرى عليه»^(٩٦).

فلسفته:

تبدأ فلسفة ابن ميمون في بحثه بالنظر في وجود الله، فهو (يعرض خمساً
وعشرين مقدمة مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين، وهي عنده
مقدمات لا شك في شيء منها، ورد بعضها في كتاب السماع وشروحه
وبعضها في كتاب ما وراء الطبيعة)^(٩٧) وإثباته لوجود الله شرع في البحث
كونه واحداً وقديماً لا يشاركه في ذلك أحد مما خلق فرد على الفلاسفة
أفلاطون وأرسطو في قدم العالم وإثباته أن العالم حادث ويخلص عقيدة اليهود

بذلك بعد تطرقه للأقاويل الواردة في ذلك إذ يبحث ذلك في عشرين فصلاً من كتابه «دلالة الحائرين» معارضاً بذلك للمعلم الأول أرسطو فيقول: (أرى الناس في قدم العالم أو حدوثه عند كل من اعتقد أن ثم إلهاً «موجوداً» لهم ثلاثة آراء: الرأي الأول لكل من اعتقد بشريعة موسى يقول: إن الله أوجد العالم من العدم المحض المطلق، وإن الله تعالى، وحده كان موجوداً ولا شيء سواه وقد أوجد كل الموجودات على ما هي عليه بإرادته ومشيئته، وأن الزمان أيضاً من جملة المخلوقات، إذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض في المتحرك، وهو محدث، والزمن من جملة الأعراض المخلوقة... وهذا الرأي هو قاعدة شريعة موسى، والثانية في التوحيد، ولا يخطر بالبال غيرها. أما الرأي الثاني: وهو القول بأن من المحال أن يوجد الله شيئاً من لاشيء، ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شيء إلى لاشيء، أي أنه لا يمكن أن يتكون موجوداً ما ذو مادة وصورة من عدم تلك المادة العدم المحض ولا يتحول إلى عدم تلك المادة عدماً محضاً، ووصف الله عندهم بأنه قادر على هذا كوصفه بأنه قادر على الجمع بين الضدين في آن واحد... فكذاك يعتقدون أن هناك مادة ما موجودة قديمة كقدم الإله لا يوجد دونها ولا توجد دونه... وأفلاطون من أصحاب هذا الرأي. أما الرأي الثالث: هو رأي أرسطو وأتباعه وشارحي كتبه، وذلك أنه يقول: بما قاله أهل الفرقة المتقدمة ذكرها، وهو أنه لا توجد مادة من لا مادة أصلاً، ويزيد على ذلك ويقول: إن هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا... وأن الزمان والحركة أبدیان دائماً لا كائنان ولا فاسدان، وأن الشيء الكائن الفاسد هو ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك، أي أن تلك المادة الأولى لا كائنة ولا فاسدة في ذاتها... وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلّة اختلاف حركات الأفلاك وترتيب العقول، كل ذلك لا برهان عليه).^(١١)

ثم ينتقد أرسطو في مسألة قدم العالم بأن أقواله ليست سوى حجج تلحقها الشكوك وأنه ليس له براهين قطعية^(١٢). ويقول (ونحن معشر أتباع شريعة

موسى عليه السلام نعتقد أن كون العالم على صورة كذا، وكان كذا من كذا، وخلق كذا بعد كذا، فيأخذ أرسطو يناقضنا ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل، التي لا نفر نحن أنها بعد استقرارها وكمالها لا تشبه شيئاً مما كانت في حال التكوين، وأنها أوجدت العالم من العدم المحض)^(١٣) ويخالف ابن ميمون أرسطو أيضاً في الغاية من سكن الملائكة في السماء فيقول: (ورأي أرسطو في سكن الملائكة في السماء كما جاء أيضاً في ظواهر النصوص ليس ذلك للدلالة على قدم السماء كما يريد هو، بل للدلالة على أن السماء تدلنا على وجود العقول المفارقة التي هي الأرواح والملائكة، وهي تدلنا على وجود الألهة محركها ومدبرها)^(١٤) من هذا النص الميموني يتضح لنا أنه يعتبر الكلمة أو اللوغوس هو تلك الوسائط بين الإله والعالم والتي أطلق عليها العقول المفارقة أو الأرواح أو الملائكة. وهذا يذكرنا بما ذهب إليه فيلون من أن اللوغوس هو تلك الوسائط التي هي بين الإله وبقية المخلوقات... ونعود إلى مناقشة ابن ميمون لأرسطو حيث يقول: (وألفت النظر إلى غرابة ادراك أرسطو الذي رام أن ينظم لنا وجود الأفلاك كما نظم لنا وجود ما دونها حتى يكون الكل على جهة اللزوم الطبيعي لا على جهة قصد قاصد فلم يتم له ذلك... فلك ما بين لنا مما دون فلك القمر جرى على نظام مطابق للموجود بين العلل، وأمكن أن يقال فيه أنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن قواه، أما جميع ما ذكره في أمور الفلك فلا علة بيّنة أعطى في ذلك، ولا جرى الأمر فيه على نظام يمكن أن يدعي فيه اللزوم)^(١٥). إن الإشارة التي استقيناها من خلال مناقشة ابن ميمون لآراء أرسطو نجد لها ما يعضدها في مواضع شتى في كتابه «دلالة الحائرين» حيث يتعرض إلى تعريف بعض الألفاظ مثل «كلمة الله» و«الألواح التي كتبها الله» «الحركة والسكون المنسوبة لله» غير أنه يشرح هذه الألفاظ من الناحية الكلامية، ويعتبرها صفات لله فيشرح الكلمة على أنها من الكلام المنسوب لله وقد نفى ابن ميمون صفة الكلام عن الله وقال: (إن القصد من

وصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبيهة بأفعالنا فأرشدت الأذهان إلى أن ثم علماً إلهياً يدرکه النبيون بأن الله كلمهم حتى نعلم أن هذه المعاني التي يوصلونها من قبل الله هي ليست من مجرد فكرتهم ورويتهم^(١٠٣) ولكي يبين ابن ميمون النسبة الوجودية بين الله والعالم اضطر إلى أن يقول «بالفيض» على أنه اللوغوس فيقول: (لأن وجود البارئ هو سبب لكل موجود وهو يمدّ بقاءه بالمعنى الذي يكنى عنه بالفيض، فلو قدر عدم البارئ لعدم الوجود كله وبطلت ماهية الأسباب البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها فهو الله - له - العالم - إذا بمنزلة الصورة للشيء الذي له صورة والذي بها هو ما هو، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته، فكذاك نسبة الإله للعالم، وبهذه الجهة قيل فيه أنه الصورة الأخيرة وأنه صورة الصور، أي أنه سبب وجود كل صورة في العالم وقوامها مستند أخيراً إليه وبه قوامها، كما أن الأشياء ذات الصور قائمة بصورها ومن أجل هذا المعنى تسمى في لغتنا «حياة العالم»^(١٠٤) وهنا يقلب ابن ميمون المعادلة فبدل من أن يكون المخلوق على صورة الخالق أصبح في فلسفة ابن ميمون الخالق صورة للعالم وأن هذه الصورة انعكست من خلال النور الإلهي أو الفيض الذي أمد العالم بالحياة وربطه بخالقه. وفي موضع آخر يرى ابن ميمون أن اللوغوس هو «حكمة الله» (لأنه تعالى الغاية الأخيرة لكل شيء، وغاية الكل أيضاً التشبه بكماله حسب المقدرة، وهو معنى إرادته التي هي ذاته، فبهذا قيل فيه أنه غاية الغايات)^(١٠٥) ونلاحظ أيضاً عودة ابن ميمون ليصف اللوغوس بأنه تلك العقول المفارقة التي قال بها أرسطو والتي لا تختلف عن أقوال الشريعة الإسرائيلية وما تكلم به أحبار التلمود حيث يقول: (والآراء التي يراها أرسطو في أسباب حركة الأفلاك التي منها استخرج وجود عقول مفارقة، هي أقاويل تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة الإسرائيلية وما ورد في قصص أحبار التلمود)^(١٠٦) ويرى أيضاً أن: (الشريعة تؤيد الرأي الفلسفي في أن الأفلاك حيوانات مطيعة لربها تسبحه وتمجده، والفلاسفة مجمعون على

كون هذا العالم السفلي يتم بالقوة الفائضة عليه من الفلك)^(١٠٧) ثم يشير إلى ترتيب الموجودات بحسب إدراكها ذلك الفيض الإلهي والاتصال به حيث يقول: (فمن هنا نفهم مراتب النوع الإنساني، فمن الناس من يروم إثارة الأشراف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة فلا يفكر إلا في تصور معقول، وإدراك صحيح في كل شيء، واتصال بالعقل الإلهي الفائض عليه الذي منه وجدت تلك الصورة، وكلما دعت دواعي المادة لقذارتها وعارها المشهور تألم وخجل مما ابتلى به، ورام تقليل ذلك العار، واجتهد في أن يحتفظ بكل وجوه الإنسان، ويجعل غايته غاية الإنسان من حيث هو إنسان، وهو تصور المعقولات، أما الآخرون المحجوبون عن الله فهم زمرة الجاهلية الذين يجعلون غايتهم تلك الحاسة التي هي عارنا الأكبر، فلا فكر لهم ولا روية إلا الانهماك في الأكل والشرب والنكاح)^(١٠٨) من خلال هذه النصوص يكون قد انكشف لنا مفهوم «اللوغوس» في فكر وفلسفة ابن ميمون فهو لا ينفك عن الألفاظ والمصطلحات الآتية وهي «الحكمة الإلهية» أو «النور الإلهي» أو «الفيض الإلهي» أو «العقول المفارقة» باعتبارها حيواناً مطيعة، أو الإرادة الإلهية التي بها تتم كينونة الأشياء، وظهورها من العدم إلى الوجود.

الخاتمة

نختتم بحثنا هذا بما استتجناه من خلال هذه الدراسة وهي النقاط الآتية:

- ١- إن مفهوم اللوغوس أخذ مكانة كبيرة في الفكر الفلسفي والديني اليهودي.
- ٢- يعتبر فيلون الإسكندري من أعظم رجالات اليهود الذين لهم أثر كبير في الفكر اليهودي.
- ٣- إن القبالة وأصحابها كان لهم دور كبير في إبراز مفهوم اللوغوس كما جاء في التوراة.
- ٤- يعتبر موسى ابن ميمون مجدد الفكر الفلسفي اليهودي فمكانته كبيرة وعظيمة وهو الفيلسوف الوحيد الذي حاول إعادة الديانة اليهودية إلى مسار التوحيد وإبعادها عن عاداتها السيئة وإظهار مفاهيم جديدة منها

ما هو مرتبط بالتوحيد وإثبات كونه تعالى قديم وخالق وأن بقية الأشياء كلها حادثه، ومن خلال مناقشته لصفات الله تعالى وخصوصاً صفة الكلام يتضح موقفه من الكلمة أو اللوغوس، فهو ينفي صفة الكلام ويثبت الكلمة.

- ٥- لقد كان للفكر الفلسفي اليهودي ابتداءً من فيلون وأصحاب القَبالة أثر كبير في الفلسفة المسيحية والإسلامية من بعدهم.
- ٦- إن أول محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين كانت على يد الفيلسوف اليهودي فيلون الإسكندري وقد تابعه على ذلك فلاسفة الإسلام مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم.
- ٧- لقد تأثر موسى بن ميمون إلى جانب أصوله الفكرية اليهودية بالمدارس الفلسفية والكلامية الإسلامية وهكذا دأب الحضارات تتأثر وتؤثر.
- ٨- لقد ناقش موسى بن ميمون المدارس الكلامية مناقشة موحدة منزهة لله تعالى فأخذ منهم ورد عليهم، وكأنه واحداً منهم.

المصادر والمراجع

- ١- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، طبعة مصر، ١٢٩٩ هـ.
- ٢- الأب بسام أشجي، آباء الكنيسة، الآباء المدافعون، بحث منشور على شبكة الانترنت.
- ٣- البيروني، الفلسفة اليونانية، أصولها، وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري، مكتبة العروبة، القاهرة، ١٩٥٠ م.
- ٤- التيمي محيي الدين، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، طبعة ليدن، ١٨٤٧ م.
- ٥- توفيق عامر، التراث الصوفي، المؤثرات الثقافية والنزعات الفلسفية، مجلة الحياة الثقافية، تونس، العدد ١٢ شباط، ٢٠٠٠ م.
- ٦- الجابري محمد عابد، مسألة اللوغوس ثالث ثلاثة، بحث على شبكة الانترنت موقع www.aljabriabed.net
- ٧- جهاد إلياس شيخ، دراسات ثيوصوفية، بحث منشور على شبكة الانترنت.

٨- الحلاج الحسين بن منصور الديوان، تحقيق د. كامل الشيبلي، دار الجمل، ألمانيا، ١٩٧٧ م.

- ٩- الحلاج، الطواسين، نشرة ماسنيون، باريس، ١٩١٣ م.
- ١٠- حلیم الأسمر جدل اللوغوس والحقيقة في الفلسفة العربية، بحث منشور على شبكة الانترنت.
- ١١- ابن سناء الملك، الديوان، دار الكتب المصرية، القاهرة، د. ت.
- ١٢- شلبلي د. كمال، خونة اللوغوس، مجلة فضاءات، تصدر عن دار الأصالة والمعاصرة، طرابلس، العدد ٣٦ أكتوبر تموز، ٢٠٠٧ م.
- ١٣- عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها، ونظرياته ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ١٩٦٧ م.
- ١٤- عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف في الإسلام، وكالة المطبوعات الكويتية، ١٩٧٨ م.
- ١٥- عبد المنعم المحجوب، ورثة اللوغوس، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، شركة أوبيس للطباعة، قصر سعيد، تونس، ٢٠٠٥ م.
- ١٦- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٠ م.
- ١٧- أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، لسنة ١٩٣٤ م.
- ١٨- غريمان بيار، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات.
- ١٩- غني د. قاسم، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة: صادق نشأت، القاهرة، ١٩٧٢ م.
- ٢٠- القفطي جمال الدين، تاريخ الحكماء، ليبسيك، ١٩٠٤ م.
- ٢١- الكحلوي د. محمد، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨ م.
- ٢٢- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٩٠ م.
- ٢٣- محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، أطروحة دكتوراه في

langstiaue juive paris, 1983.

7-1. Gold Ziher, Voylesungen uber denls am, 2 - Auft, 1925

3 - Jean Marques- Riviers, Histoir des doctrines, Paris payot, 1971.

9-M. Stenschneider: Die Heb. Übersetzungen des Mittelalters, Berlin, 1893

10 - Moses Mielzinr, introduction to the Talmud, 3d edition, New York, 1925.

11 - Richard dhart man «Zurfragenachder den Auf angendes sufismus» 1916.

12 - S. Munk Melanges de Philosophie juive et arabe, paris, librairie philosophique, J. vrine, 1955.

13- Wensink. Book of the Dov, introduction, idem.

الهوامش

١- ولد سنة ٣٠ ق. م تقريباً وتوفي سنة ٥٤ م وهو من كبار منظري الفلسفة اليهودية. ينظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨، ص ٤٩٠ - ٤٩١ .

٢- الترجمة السبعينية، هي تلك الترجمة التي نقلت التوراة « العهد القديم » إلى اليونانية والتي قام بها اثنان وسبعون من أهباء اليهود وكذلك أيضاً بعض الأشعار التي نسبت إلى سليمان « ينظر نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص ٨٢ .

٣- نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢ كذلك ينظر ألبير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، ترجمة: عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري، مكتبة العروبة، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٢٥٨

٤- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١،

اللغة والآداب، كلية منوبة، ٢٠٠٣ وظهرت هذه الأطروحة ككتاب بنفس العنوان عن دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨ م.

٢٤- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق: حسين أتابي، مطبعة جامعة أنقرة، ١٩٧٢ م.

٢٥- ميرفت عزت بالي، أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٩١ م.

٢٦- نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢ م.

٢٧- النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط ٩، ١٩٩٦.

٢٨- نخبة من الباحثين، قراءة صوفية لإنجيل يوحنا، تقديم د. رضوان السيد و أ. د. محمد ياسر شرف، دار الجبل، بيروت، ٢٠٠٤ م.

٢٩- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ٣، ١٩٩٦ م.

٣٠- ولفنسون إسرائيل، موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته، دار التكوين، دمشق، ط ٢، ٢٠٠٦ م.

٣١- ولفنسون إسرائيل، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام.

المصادر الأجنبية

1- Andre Shouraqui, La Pensee Juive, Paris, P.U.F, 1975.

2- Clement Par, Historie des Arabes, Paris, 1913 .

3- De opificio Mundi coll. les oeuvres de Philion d' lexandrie, Paris, cprf, 1961.

4- D. Kaufmanm: Geschichte der attributen Lehvein der Judischen Reli gion, 1877.

5- Geiger: Washat, Mohamed aus dem judentham ouf genommen, 1833.

6 - Gershom, Sholem, les grands courants de

١٩٩١، ص ١٧٣ .

٥- أبو العلا عفيفي نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، سنة ١٩٣٤. ص ٣٥ .

٦- نخبة من المختصين، قراءة صوفية لإنجيل يوحنا تقديم: د. رضوان السيد وأ. د. محمد ياسر شرف. دار الجيل، بيروت، ص ١، ٢٠٠٤، ص ١٧١

٧- أبو العلا عفيفي نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص ٣٦ .

٨- قراءة صوفية لإنجيل يوحنا، ص ١٧٢ .

٩- المرجع نفسه ص ١٧٢ .

١٠- محمد الكحلوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٥٨ .

١١- قراءة صوفية لإنجيل يوحنا، ص ١٧٢ .

١٢- قراءة صوفية لإنجيل يوحنا، ص ١٧٢ - ١٧٣ .

١٣- قراءة صوفية، ص ١٧٣ .

١٤- المرجع نفسه، ص ١٧٣ .

١٥- أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص ٣٦ .

١٦- عبد المنعم المحجوب ورثة اللوغوس، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، شركة أوبيس للطباعة، قصر سعيد، تونس، ٢٠٠٥، ص ٧٩ .

١٧- الأب بسام اشجي، آباء الكنيسة الآباء المدافعون، بحث على شبكة الانترنت، ص ٧٦ .

١٨- محمد الكحلوي مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص ٥٨، وأيضاً د. محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، أطروحة دكتوراه في اللغة والآداب، كلية منوبة، ٢٠٠٣، ص ٤٢، ظهرت هذه الأطروحة ككتاب بنفس العنوان عن دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨م.

١٩- المرجع نفسه، ص ٥٩ .

٢٠- ميرفت عزت بالي، أفلوطين و النزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٩١، ص ٥١ - ٥٢ .

21-De opificio Mundi 165,coll.les oeuvres de Philon d' Alexandrie, paris, cprf,1961,t.1,p.253.

٢٢- وهو من أبرز مفكري مدرسة الإسكندرية المسيحية وسوف نعرض لترجمته في فصل المسيحية، وبخصوص ترجمته ينظر حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية، دار العلوم العربية بيروت، ١٩٩٢، ص ٢٩٢ .

٢٣- أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص ٣٦ .

٢٤- ألبير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، ص ٢٥٩، بتصرف.

٢٥- د. محمد عابد الجابري، مسألة اللوغوس: ثالث ثلاثة، مقال على شبكة الانترنت ضمن الموقع، Aljabriabed.net/pape10.htm .

6- Jean Marques-Riviers, Histoire des doctrines, paris, payot, 1971, p.115.

27-Gershom, sholem, les grands courants de la mystique Juive paris, 1983, p.33

٢٨- د. محمد الكحلوي مقاربات وبحوث، ص ٦١ .

29-Andre shouraqui, la pensee Juive, paris, P.U.F, 1975, p.p.89-90

)-S.Munk Melanges de philosophie juive et arabe, paris, librairie philosophique, J.vrin, 1955, pp.490-491.

٣١- ينظر د. محمد الكحلوي مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص ٦٢ .

٣٢- أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص ٧٢.

٣٣- أبو العلا عفيفي، مقدمة تحقيق كتاب « قصص الحكم » لابن عربي، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٠ م ص ٧ وكذلك نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص ٣٤.

٤٣- للاستزاد حول معرفة الأثر اليهودي في التصوف الإسلامي، ينظر: قاسم غني تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ٩٣ وص ١٠٧، وكذلك: علي سامي النشار، منشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط ٩، ١٩٩٦، ج ٣، ص ٣١. كذلك: عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات الكويتية، ١٩٧٨، ص ٣٢ - ٣٣. وأيضاً توفيق عامر التراث الصوفي، المؤثرات الثقافية والنزعات الفلسفية، مجلة الحياة الثقافية، تونس، شباط، ٢٠٠٠م العدد ١٢، ص ٩. بالإضافة إلى الدكتور أبو العلا عفيفي في بحثه نظريات الإسلاميين في الكلمة ص ٣٤. وما بعدها بالإضافة إلى عدد كثير من الباحثين المستشرقين.

٣٥- كمال الشلبسي خونة اللوغوس، مجلة فضاءات تصدر عن دار الأصاله والمعاصرة، طرابلس، العدد ٣٦ اكتوبر - تموز ٢٠٠٧، ص ٥٤.

٣٦- بيار غريمان، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، ص ١٤٨.

٣٧- د. حليم أسمر جدل اللوغوس والحقيقة في الفلسفة العربية بحث منشورات على شبكة الإنترنت، ص ١.

٣٨- د. محمد عابد الجابري مسألة اللوغوس ثالث ثلاثة - ص ٢ - مقالة على الإنترنت موقع www.aljabriabed.net

٣٩- د. محمد عابد الجابري، مسألة اللوغوس ثالث ثلاثة، ص ٢.

٤٠- المرجع نفسه، ص ٣.

٤١- سورة يس الآية ٨٢.

٤٢- ينظر الجابري محمد عابد، م. س، ص ٣.

٤٣- الجابري محمد عابد مسألة اللوغوس، ص ٣.

٤٤- المرجع نفسه، ص ٣.

٤٥- ينظر المرجع نفسه، ص ٣.

٤٦- محمد بن الطيب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، ص ١٣٥.

٤٧- عبد القادر محمود الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادر لها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ١٩٦٧، ص ٤٤٥.

٤٨- محمد الكحلوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص ٦٠.

٤٩- ينظر نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، ص ٨٢.

٥٠- حمد الكحلوي مقارنات، ص ٦٠.

٥١- الحلاج، الديوان، تحقيق: مصطفى كامل الشيبني، منشورات الجمل، ألمانيا، ١٩٧٧، ص ٢٦.

٥٢- محمد الكحلوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص ٦٤.

٥٣- قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ص ٩٣.

٥٤- د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣١ - ٣٢.

٥٥- ينظر نصر حامد بو زيد، فلسفة التأويل دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ٣، ١٩٩٦.

وهي دراسة معمقة حول فلسفة التأويل عند الشيخ الأكبر.

٥٦- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٠، ص ١٩٩.

٥٧- المصدر نفسه، ص ١٩٩.

٥٨- أبو العلا عفيفي مقدمة تحقيق كتاب فصوص الحكم لابن عربي، ص ٣٤.

٥٩- أبو العلا عفيفي نظريات الإسلاميين في الكلمة، ص ٦١.

٦٠- أبو العلا عفيفي، مقدمة فصوص الحكم، ص ٣٥ .

٦١- الحلاج، الطواسي، نشرة ماسينون، باريس ١٩١٣، ص ١٣٤ .

٦٢- د. حليم أسمر جدل اللوغوس والحقيقة في الفلسفة العربية، ص ٤ .

٦٣- جهاد إلياس شيخ دراسات ثيوصوفية، بحث على شبكة الانترنت، ص ١ .

٦٤- المرجع نفسه.

٦٥- المرجع نفسه.

٦٦- المرجع نفسه، ص ٢٠٠.

٦٧- جهاد إلياس شيخ، دراسات ثيوصوفية، باحث.

٦٨- ولفنسون إسرائيل، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، دار التكوين، دمشق .

ط ٢، ٢٠٠٦، ص ١ - ٢ .

٦٩- ينظر جيوم تيوفيل ت ١٨١٩م المختصر في تاريخ الفلسفة، حيث قال «

ومنهم الحبر موسى بن ميمون الذي ولد بقرطبة عام ١١٣٩م» وأيضاً

ممن أيد هذا التاريخ الأستاذ هيار كليمنت في كتابة تاريخ العرب. ينظر

المؤلف الأصلي.

Historie des Arabes Par Clement. Tome. 11 Paris. 1913. P.377

٧٠- ينظر ولفنسون موسى بن ميمون، ص ١. الهامش رقم (١) وكذلك مقدمة

الدكتور مصطفى عبد الرازق للكتاب ذاته.

٧١- المرجع نفسه، ص ٢ الهامش رقم ١ .

٧٢- المرجع نفسه، ص ٢ الهامش رقم ٢ .

٧٣- المرجع نفسه، ص ٣ .

٧٤- ولفنسون إسرائيل، موسى بن ميمون، ص ٣ - ٤ .

٧٥- ينظر التيمي محيي الدين، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، طبعة ليدن،

١٨٤٧م، ص ٢٤٣.

٧٦- ولفنسون، موسى بن ميمون، ص ٨٠.

٧٧- المرجع نفسه، ص ٩ .

٧٨- القفطي جمال الدين، تاريخ الحكماء، طبعت ليبسيك، ١٩٠٤، ص ٣١٨. وقد

سماها المقريري في خططه (المصاحفة) طبعت بولاق، ج ٢، ص ٤٦٤.

٧٩- ولفنسون موسى بن ميمون، ص ٩٠.

٨٠- المرجع نفسه، ص ١٩.

٨١- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، طبعت مصر، ١٢٩٩

هـ؛ ج ٢، ص ٤٩٠.

٨٢- ابن سناء الملك، الديوان، دار الكتب المصرية، ص ١١٣، وفي ديوانه بمكتبة

الأزهر، ص ٢٣٠.

٨٣- ينظر ولفنسون موسى بن ميمون، ص ٤١ - ٤٢.

84-M.Steinschneider: Die Heb.Ubersetzungen des,

Mittelalters.Berlin, 1893. P.599.

٨٥- ينظر المرجع نفسه، ص ٤٣٥ وترجمها العالم سباستيان مينستر إلى اللغة

اللاتينية سنة ١٥٢٧م، وكذلك تُرجمت إلى اللغة الألمانية.

٨٦- ينظر ولفنسون، موسى بن ميمون، الهامش، ص ٤٢ .

٨٧- ذكر ذلك ابن ميمون في مقدمة كتابه «السراج».

٨٨- وهي مجموعة من الشرائع اليهودية المروية على الألسنة - ولها المقام

الثاني بعد التوراة كمصدر من مصادر التشريع. والمشنا: هو أكبر

مصنف عبري بعد مجموعة أسفار الكتاب المقدس، وهو مدون في

التشريع الإسرائيلي يستمد قوانينه من التوراة اعتماداً على روايات السلف

الصالح، وكان جامع المشنا هو يهودا هناسي الذي كان زعيم الطوائف

اليهودية بفلسطين من سنة ١٦٥ - ٢١٠ م. راجع ولفنسون تاريخ

اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ص ٨١. - وكذلك

ينظر Moses Mielzinzr, Introduction to The Talmud, 3d

موقف الفلاسفة الغربيين المعاصرين من الفلسفة الإسلامية الوسيطة برتراند رسل وأميل برهيهيه إنموذجا

د. صباح حمودي المعيني
الجامعة المستنصرية
قسم الفلسفة / كلية الآداب

المقدمة:

في هذا البحث الذي أضعه بين أيديكم أبغي أن أبين موقف الفلاسفة الغربيين المعاصرين برتراند رسل وأميل برهيهيه من الفلسفة الإسلامية إذ كان رأيهم إن الفلسفة الإسلامية المتمثلة بأعظم فلاسفتها ابن سينا (ت ٤٢٨هـ / ١٠٣٦م) وابن رشد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٨م) قد أخذت الكثير من الفلسفة اليونانية وتأثرت بها وحذت حذو مباحثها ومناهجها ومواقفها ذلك أن الفلاسفة رسل (ت ١٩٧٠م) وبرهيهيه (ت ١٩٥٣م) يمجدون الحضارة اليونانية وفلسفتها تمجيداً مفرطاً إذ يرجع ظهور الفلسفة والرياضيات ومنهج الفكر المنطقي الإستدلالي إلى عبقرية الشعب اليوناني وحده فضلاً عن أنهما يميلان إلى الأقلال من أهمية ماتعلمه اليونان من الشعوب السابقة ولاسيما (بابل ومصر وسوريا)، على الرغم من أن كثير من الأبحاث الحديثة المبنية على آخر ما وصل إليه علم الآثار والتاريخ القديم تؤكد على نحو متزايد ضخامة الفكر الفلسفي واللاهوتي التي كان يدين به اليونانيون للحضارة السابقة عليهم مع عدم الأقلال بطبيعة الحال من عظمة الإنجاز اليوناني ولاسيما في الميدان النظري، هذا من ناحية ومن أخرى فإن دراسة الفلسفة الإسلامية من قبلهما قد فرض عليهما بشكل غير مباشر أن لا يعرضا بأي قدر من التوسع من ذكر تفصيلات الفلسفة والمنطق والفكر عامة من التي أنتجها الفلاسفة المسلمون أغراضهم في التركيز على (حكمة الغرب وتاريخ

edition, New York, 1925.p

٨٩- ذكره القفطي في تاريخ الحكماء ص ٣١٩ ولم يفرق بين المشنا والتلمود.

٩٠- ينظر ولفنسون، موسى بن ميمون، ص ٤٣.

٩١- ينظر المرجع نفسه، ص ٤٥.

٩٢- المرجع نفسه، ص ٥٢.

٩٣- المرجع نفسه، ص ٥٢.

٩٤- ينظر موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق: حسين أتي، مطبعة جامعة

أنقرة، ١٩٧٢، ج ٢ الفصل الثاني.

٩٥- ينظر ولفنسون موسى بن ميمون، ص ٥٢ - ٥٣، بتصرف.

٩٦- ينظر جرتس، تاريخ اليهود، ج ٤، ص ٤٥٩، نقلاً عن ولفنسون ص ٥٦.

٩٧- القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٣١٩.

٩٨- ابن ميمون، دلالة الحائرين، صدر الجزء الثاني.

٩٩- ابن ميمون، دلالة الحائرين، الفصل ١٣ و ١٥.

١٠١- ينظر ابن ميمون، دلالة الحائرين، ج ٢، فصل ١٦ المصدر نفسه، ج ٢،

فصل ١٧.

١٠٢- المصدر نفسه، ج ٢، فصل ١٨.

١٠٣- المصدر نفسه، ج ٢، فصل ١٩.

١٠٤- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ج ١، فصل ٦٥.

١٠٥- المصدر نفسه، ج ١، فصل ٦٩.

١٠٦- المصدر نفسه، نفس الجزء والفصل.

١٠٧- المصدر نفسه، ج ٢، فصل ٣.

١٠٨- المصدر نفسه، ج ٢، فصل ١١.

١٠٩- ابن ميمون، دلالة الحائرين، ج ٣،

الفلسفة الغربية حصراً ، وتاريخ الفلسفة في العصر الوسيط المسيحية بالذات وعصر النهضة) وهو ما يلاحظ ذلك بشكل جلي على مؤلفاتهما .

وعلى الرغم من ذلك : أن رسل وبرهيهيه أنهما قد أشارا ولو بأقتضاب إلى الفلسفة واللاهوت الإسلامي وبشكل منصف لهذه الفلسفة ومقدرة للدور الذي قامت به الحضارة الإسلامية إلى حد بعيد ، إذ أن هذه المؤلفات التي أشرنا إليها أعلاه تتحدث عن الفلسفة أو الحكمة كما ظهرت في الحضارة اليونانية ، وهذه الحقيقة تفسر بعض السمات التي تتميز بها هذه المؤلفات المتأثرة بما يسمى المركزية الغربية على الفكر الإنساني عامة والعربي الإسلامي خاصة من التي نادى بها جملة من الفلاسفة الغربيين المعاصرين فضلاً عن المستشرقين وبخاصة كوزان وأرنست رينان ، وليون غوبته ، وكارا دي فور ، وكارل بروكلمان وآخرين والتي قد يعترض عليها الكثيرون ومنهم كاتب هذه السطور وسوف نوضح ذلك الآن :

فضلاً عن ذلك فإن هذه الدراسة ستقدم بأسهاب وعرض تفصيلي لموقف الفلاسفة الغربيين (رسل وبرهيهيه) من الفلسفة الإسلامية باعتبار أن هؤلاء ليسوا فلاسفة فقط ، بل مؤرخوا فلسفة أيضاً ومما يعني ذلك أن تأريخ الفلسفة هو الفلسفة بعينها وهو ما عمل به هؤلاء المدرسين .

ذلك أن الفيلسوف رسل لم يعرض في كتابيه (تاريخ الفلسفة الغربية - ج ٢ ، وحكمة الغرب - ج ١) سوى إلى الفلاسفة (ابن سينا وابن رشد) في حين أن الفيلسوف والمؤرخ برهيهيه قد تناول الفلسفة الإسلامية بأقسامها من كلام وفلسفة مع دراسة للفلاسفة العرب المسلمين من الكندي (ت ٢٥٢هـ / ٨٦٦م) حتى ابن رشد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٨م) في الجزء المخصص للفلسفة الوسيطة وهو الجزء الثالث من موسوعته من تاريخ الفلسفة بحسب الترجمة العربية للكتاب (*) .

إذ أن هذه الدراسة تقوم على مبحثين رئيسيين تتخللها مواقف نقدية للباحث لآراء رسل وبرهيهيه من تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مع عدم أغفال لمواقف الدارسين العرب مما طرحه رسل وبرهيهيه .

المبحث الأول : موقف رسل ' من الفلسفة الإسلامية :

كما ذكرنا في بداية حديثنا أن الفيلسوف رسل قد عرض آراء الفلاسفة المسلمين ولاسيما (ابن سينا وابن رشد) حصراً في كتابيه (تاريخ الفلسفة الغربية وحكمة الغرب) ، إذ بين أن الفلسفة الإسلامية قد بدأ ظهورها في الشام (السريان) ثم تركزت في بلاد الفرس والأندلس فكان أهل الشام معجبين بالتراث الأرسطي الذي كان يتمسك به النساطرة الذين أهتموا بترجمة نصوص أفلاطون (ت ٣٤٧ ق م) إلى السريانية إذ فضله الكاثوليك فكانت أول معرفة للعرب بالفلسفة اليونانية مستمدة من أهل الشام ولهذا فقد أحسوا منذ البداية أن أرسطو (ت ٣٢٢ ق م) أهم من أفلاطون على أن أرسطو لديهم قد لبس حلة (أفلاطونية جديدة)^(١) ، وبحسب قول رسل أن الكندي (ت ٢٥٢هـ / ٨٦٦م) قد ترجم (؟) ، بعض النصوص اليونانية وهو أول من كتب بالفلسفة العربية أجزاء من (تاسوعات) أفلوطين (ت ٢٧٠م) ونشر ترجمته بعنوان (الربوبية عند أرسطو) فأحدث هذا خطأ عظيماً في أفكار الفلاسفة العرب عن أرسطو ، وفي القرن الثامن الميلادي أستمده هؤلاء الفلاسفة العرب المسلمين أول معرفتهم بالفلك من مؤلفات سنسكريتية ، ولهذا نشر محمد بن موسى الخوارزمي (ت ٢٣٦هـ / ٨٥٠م) مؤلفاته الرياضية ، وهو مترجم لبعض الكتب في الرياضة والفلك عن اللغة السنسكريتية^(٢) . ويرى رسل أيضاً أن في بلاد الفرس عرف المسلمون الرياضيات الهندية وأدخلوا الأرقام العربية التي ينبغي في الواقع أن تسمى هندية ، فضلاً عن ذلك أنتشر التراث النسطوري الذي تسربت عن طريقه المؤثرات اليونانية إلى العالم الإسلامي ، ومن هذين المصدرين تعلم المسلمون ما عرفوه عن منطق أرسطو وفلسفته فكانت قيمة أرسطو عند النساطرة محصورة في منطقة أذ كان منطق أرسطو هذا هو الذي ظنه الفلاسفة العرب أول الأمر ذا أهمية لكنهم فيما بعد درسوا كذلك مؤلفاته في (الميتافيزيقا والنفس)^(٣) .

ومن هؤلاء الفلاسفة المسلمين بحسب رأي رسل فيلسوفان جديران بالدراسة والبحث والاهتمام الخاص أحدهما فارسي (؟) والآخر إسباني (؟)

وهما (ابن سينا وابن رشد) إذ كان الأول أشهر من الثاني بين المسلمين على أن ثانيهما أشهر من سابقه عند اللاتينيين والأوربيين ، كما بين رسل أن ابن سينا(*) قضى حياته (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م) في أمكنة كان يخيّل للإنسان أنها لا توجد إلا في عالم الشعر فلم تكن له شخصية القديس ، بل على نقبيض ذلك كان به ميل شديد إلى الخمر والنساء ، وكان موضع أرتياب المتمسكين بأصول الدين ، لكنه كان محباً إلى الأمراء لمهارته في الطب^(١) ، إذ أن فلسفته أقرب إلى أرسطو وأقل أصطباعاً بالأفلاطونية الجديدة من فلسفة أسلافه المسلمين ، (وهذا عين الخطأ في حكم رسل على ابن سينا) ولهذا شغلته مشكلة المعاني الكلية التي شغلت الأسكولائيين(**) (الفلاسفة المدروسين) المسيحيين فيما بعد .

وتتلخص مشكلة الكليات في اختلاف الفلاسفة منها إذ ذهب أفلاطون أن تلك المعاني الكلية سابقة لوجود الأشياء ، أما أرسطو فله رأيان ، رأي يقوله وهو يتفلسف والآخر يقوله وهو يناهض أفلاطون ، ومن هنا كان الحل الذي أتى به ابن سينا بحسب رأي رسل هو محاولة (التوفيق) (***) بين (أفلاطون وأرسطو) فبدأ بالقول من أن عمومية الصور تتولد بالفكر وهو رأي أرسطي رده وكرره بعده ابن رشد والقديس ألبرت الأكبر (ت ١٢٨٠م) معلم القديس توما الأكويني(ت ١٢٧٤م) ولكن ابن سينا يضع لهذا الرأي شروطاً : فالكليات تأتي في الآن نفسه قبل الأشياء وفيها وبعدها ، فهي تأتي قبلها في الفعل الإلهي عندما تخلق الأشياء وفقاً لصورة معينة فهي تأتي في الأشياء بقدر ما تنتمي إلى العالم الخارجي(*) ، ثم تأتي بعد الأشياء في الفكر البشري الذي يدرك الصورة عن طريق التجربة^(٢).

أما ابن رشد(**) (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) بحسب ما عرضه لنا رسل فهو عاش في الطرف المقابل لطرف ابن سينا وهو المغرب من طرفي العالم الإسلامي ، فكان هو في طرف وابن سينا في الطرف الآخر ، لقد كان أسهامه الأكبر هو تحرير الدراسات الأرسطية من تحريفات الأفلاطونية الجديدة ،

فكان يعتقد كما يعتقد توما الأكويني من بعده أنه من الممكن أثبات وجود الله على الأسس العقلية وحدها دون الوحي ، أما عن خلود النفس فهو يذهب مع أرسطو إلى أنها ليست خالدة ، أما العقل الفعال فخالد^(٣) ، لكن خلود العقل لا يحقق خلود الشخصي للأفراد ، لأن العقل شيء واحد بعينه لا يختلف باختلاف الأفراد الكثيرين الذي يتمثل فيهم ، ومن الطبيعى هنا أن يتصدى الفلاسفة المسيحيون لمناهضة هذا الرأي^(٤).

من هنا نلاحظ أن ابن رشد في ترجماته اللاتينية بحسب ما يذكره رسل لم يؤثر في المدروسين الغربيين فحسب ، بل كان يستهوي كافة المفكرين الخارجيين عن حرفة العقيدة ممن كانوا يرفضون فكرة الخلود وهم الذين أصبحوا يعرفون باسم (الرشديين) ، فضلاً عن ذلك يبين رسل أنه على الرغم من أن ابن رشد كان مؤمناً إلا أنه لم يكن متمسكاً بالقواعد الدينية متمسكاً جامداً وهو في ذلك شبيه بمعظم الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا قبله ، وكان من هذا الفريق رجل يدعى الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) فكتب كتاباً عنوانه (تهافت الفلاسفة) يقول فيه أنه مادام القرآن قد ذكر كل الحقيقة الضرورية فلا حاجة بنا للتأمل الذي لا ينبني على الوحي ، لذلك كان من أهم المبادئ الدينية التي نادى بها الغزالي في وجه الفلاسفة (مبدأ خلق العالم في الزمان من لا شيء ، ومبدأ وجود صفات الله وجوداً حقيقياً ، ومبدأ نشور الجسد) وهنا رد عليه ابن رشد بكتابه (تهافت التهافت) وبحسب رأي رسل يعتبر الدين هنا مشتملاً على حقيقة فلسفية صبت في قالب رمزي وهذا يصدق بصفة خاصة على الخلق الذي يفسره بطريقة أرسطية مستخدماً في ذلك قدرته الفلسفية ، فهو أهم (أي ابن رشد) في الفلسفة المسيحية الوسيطة منه في الفلسفة الإسلامية ، لأن في الفلسفة الإسلامية تعد نهاية طريق مغلق ، أما في الفلسفة المسيحية فبداية الطريق ، فكان تأثيره بأوروبا عظيماً جداً^(٥).

المبحث الثاني : موقف برهيه(*) من الفلسفة الإسلامية:

أما الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة أميل برهيه(ت ١٩٥٣م) فهو الآخر قد وضع جزءاً من تاريخه الفلسفي إلى الفلسفة الإسلامية دارساً في ذلك علم

الكلام (اللاهوت) والفلسفة الإسلامية المتمثلة بالفلاسفة من الكندي (ت ٢٥٢هـ / ٨٦٦م) صعوداً حتى ابن رشد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٨م) إذ يرى برهيه إن أنتماء هؤلاء الفلاسفة إلى الإسلام يبقى هو الأصل لأن القرآن بحسب رأيه لم يتمخض عنه أي علم لاهوتي في مجال عقائد الإيمان ، على اعتبار أن الإسلام يتلخص بكلمة واحدة هو : (الله ، ونبيه محمد الذي أتم رسالة النبيين إبراهيم وعيسى) ، وهو في أجماله ووضوحه أشبه بمنظر صحر اوي ، لذلك فإنه لا وجود في الإسلام لأي سلطة روحية موكل إليها أن تثبت في أمر العقيدة ، لأن القرآن (لا يهبط ؟) نفسه بأي إضافة تكون لها قوة الأزام ، كذلك أن كتاب التنزيل (القرآن) لا يحتوي إلا على عقيدة واحدة موصلة النسب بالتوحيد اليهودي (* *) : عقيدة آله واحد أحد^(١) ، وبحسب تصور برهيه أنه يترتب على هذه العقيدة تصور للكون مضاد في جميع نقاطه لتصور الأفلاطونية الحديثة (* * *) .

فضلاً عن ذلك يوضح برهيه أن انتشار التأثير اليوناني المناقض لعلم الكلام يرجع بفضل ترجمة الكتب التي نقلت من اليونانية إلى السريانية ومنها إلى العربية ، ففي أواخر القرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي كانت الفلسفة العربية بحسب برهيه تمتك في لغتها العربية جملة مؤلفات ارسطو (عدا كتاب السياسة) مع شروح الأسكندر الأفروديسي و فورفريوس (ت ٣٠١ م) وغيرهما ، أما في الطب فقد نقلت إلى العربية كتب جالينوس (ت ٢٠١ م) وفي الفلك نقلت كتاب المجسطي لبطليموس (ت ١٦٥ م) ، أما كيف استخدم العرب هذه الأصول العلمية والفلسفية ؟ هنا يجيب برهيه ، أنها كانت بسبب فهمهم لأرسطو ، من خلال كتابان نسباً إليه خطأ ، الأول : (كتاب الربوبية) لأفلوطين إذ نقلت إلى العربية منه مقتطفات مختارة من سبع مقالات من آخر ثلاث تاسوعات لأفلوطين ، وسبقت الترجمة بتصدير تضمن عرضاً مقتضباً للنظرية الأفلاطونية المحدثة ، فهذا التصدير يضيف إلى ثلاثية الله والعقل والنفس (كل حد في هذه الثلاثة يشق

من سابقه) حدّاً رابعاً هو الطبيعة التي تشق من النفس ويقابل كل حد من هذه الحدود الأربعة بعقل أرسطو الأربع وهي (الهولي والصورة والفاعل والغاية) ، أما الكتاب الثاني : المنسوب خطأ إلى أرسطو فهو (كتاب العلل لبرقلس) ويتضمن مقتطفات من مبادئ الالهيات لبرقلس (ت ٤٨٥ م) ، إذ أن هذه المؤثرات بحسب برهيه وجهت الفلسفة العربية الإسلامية بقدر ما ترسمت خطى الفلاسفة اليونان نحو تأويل أفلاطوني محدث ، لجملة مؤلفات ارسطو التي يحتل مكان الصدارة فيها ، فضلاً عن أن الكتابين المشار إليهما فهناك مقالة (اللام) من كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو ، والمقالة الثامنة من كتاب (السماع الطبيعي) ، التي تتضمن الحديث عن المحرك الذي لا يتحرك وهما يتضمنان تأملات ارسطو في العقل المحرك للأفلاك ، وكذلك المقالة الثالثة من كتاب (في النفس) التي تبحث في طبيعة المعرفة العقلية^(١) .

ويرى برهيه أن السمة التي يتميز بها الفلاسفة المسلمون هي اليسر الذي ينتقلون به من عقل إلى آخر وأن ابن سينا بخاصة لا يضيف إلا نزرأ يسيراً إلى ميتافيزيقا الفارابي (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) في الفيض ، فالعقل الفعال هو الذي يهب المحسوسات صورها أو ماهياتها وذلك بقدر ما تكون الهولي قابلة لاستقبالها وهو الذي يحدث في العقول المعرفة . وهنا ابن سينا بحسب رأي برهيه يميز بين مراتب عدة للمعرفة : فهناك معرفة المبادئ الأولى أو المقدمات ، ومعرفة المعاني المجردة ، وأخيراً المعرفة بأشراق من الله كمعرفة المستقبل مثلاً ، فالمرتبة الأولى يقابلها (العقل بالملكة) وقد سمي كذلك لأن القوة فيها مهينة للخروج إلى الفعل ، والثانية يقابلها العقل بالفعل الذي يدرك فعلياً الصور المعقولة التي لا يدركها بالقوة العقل الهولي لأنني أو العقل بالملكة ، والثالثة يقابلها العقل المنبثق أو العقل الموحى به الذي يأتي من الخارج ، غير أن ابن سينا يقر بضيق هذه المعرفة العقلية لدى الإنسان بحسب قول برهيه : على اعتبار أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف ماهية الأشياء وإنما فقط ماهو غير مفارق لها أو ما هو خاصتها ، فالماهيات تستنتج

فقط الخاصات لأنه في وسع النفس أن تبلغ إلى مرتبة أعلى من الكمال : ففي حالة النوم مثلاً تتجرد النفس من الجسم وتكون أكثر استعداداً لاستقبال فعل العقل الفعال الذي يحدث بالمماسمة مع القوة المتخيلة^(١١).

أما ابن رشد بحسب ما يراه برهيبه يعرف بحقيقة مذهب ارسطو أراء تدليس شراحه عليه ، وهناك نقطتان ينبغي التنويه بهما هنا على ما يقول برهيبه : الأولى نظريته في توليد الصور الجوهرية ، والثانية نظريته في العقل بالملكة ، وأولى النظريتين موجهة ضد ابن سينا ذلك لأن في التوليد الذاتي تظهر الصورة الجوهرية في الطبيعة وكأنها شيء جديد مطلق لم يكن محتوي من قبل في المادة ، غير أن ذلك هو ما يحدث في نظر ابن سينا في كل كون وتولد ، لأن الطبيعة بذاتها لا تولد سوى تراكيب تنشأ عن التفاعل بين الطبائع الأربع الأولى أو الفعالة وهي (البارد والحر واليابس والرطب) ويرى برهيبه هنا أن ابن رشد متأثر بابن سينا إذ أن الثاني قد فصل القول بموضوعة النفس بشكل لاقت للنظر ميزته على كثير من الفلاسفة المسلمين حتى سمي بفيلسوف النفس البشرية ، فهو يجعل على هذا النحو من الموجود الطبيعي لا موجوداً واحداً بل موجودين اثنين متضامين متولدين بمعنى أن الصورة الجوهرية (النفس) جديدة تطبع في مادة ما بفعل صورة أخرى موجودة من قبل في مادة ما (ذلك هو الكون المسمى بالمشارك : الإنسان يلد الإنسان - الفعل المبزر) بدون أن يكون هناك حاجة إلى التعلل بواهب صور من خارج المادة أي أن الجسم الذي يملك صورة جوهرية قادر أولاً إن يحول المادة إلى الحد الواجب لنقبل الصورة ، وإن تلب بعد ذلك الصورة في المادة^(١٢) فضلاً عما قلناه وغيره مما قد قيل فأن الفلسفة الإسلامية برأي برهيبه إنما هي فلسفة متأثرة بالفلسفة اليونانية هو حكم فيه مماثلة مع سابقة رسل وكأن الفلاسفة المسلمون وبخاصة (ابن سينا وابن رشد) يأخذون من الفلاسفة افلاطون وأرسطو .

في نقد مواقف رسل وبرهيبه :

وهنا لا بد لنا من أن نستعرض أراء بعض الباحثين العراقيين بهذه الأشكالية ، وما قدموه من أحكام بصدد أثبات أصالة الشرق القديم المتمثل ببابل ومصر على ما طرحه اليونان من فلسفة وعلوم ، فنبدأ حديثنا برأي الدكتور حسام الألوسي الذي يرى ، أن مثل أقوال رسل وبرهيبه التي عرضنا لها في هذا البحث ، إنما توقعنا مرة أخرى في الحكم الاستشراقي على الفلسفة الإسلامية الذي يذهب أن الفلسفة الإسلامية كتبت بحروف عربية لكنها بأصول يونانية وأن لا أبداع فيها ، وإن وجد هذا الأبداع فهو مأخوذ من اليونان أو من الهنود أو الفرس ، وأن العقل العربي لا يستطيع أن ينتج نصاً أبداعياً مجرداً فلسفياً وقد يكون بعض هذه الأسباب متعلقاً بما يسمى (بالمركزية الأوربية) وتقسيم العقول إلى شرقية وغربية وتقسيم الأجناس إلى ساميين وآريين^(١٣) ، وقد تكون الأسباب المتعلقة بتأخر طارئ الأمة من الأمم مثل العرب اليوم وتقدم الأمم الأخرى (كأوروبا وأمريكا) فينتقل الحكم إلى الماضي وقد يكون هذا بسبب سياسي إيديولوجي مقصود أو بسبب جهل بتراث العرب العلمي والفلسفي ، تراث الشرقيين عموماً وهو وضع كان موجوداً عند الدارسين الغربيين قبل قرن أو قرون^(١٤) ، وهنا نلاحظ أن الألوسي بحسب رأي الدكتور علي حسين الجابري قد قلب الحجة إلى نقيضها ليضع الفكر اليوناني في دائرة الميثولوجيا والدين والتي طعن بوساطتها أنصار الأسبقية اليونانية وكل الفكر الفلسفي الشرقي الأصيل^(١٥) . إذ أن كثير من الأشكاليات كما يرى الألوسي يمكن أن تزول إذا اتفقنا على أمر مهم إلا وهو (التعريف) أعني به تحديد معنى عقل فلسفي ، فلسفة ، فيلسوف ، إبداع فلسفي وهكذا لأن التعريف يحدد الحكم ويرسم الجواب ثم يعطينا الألوسي جملة من الأضواء بأنارة هذه المسألة وهي :

الضوء الأول :

يقول الدكتور حسام الألوسي : الغربيون بشكل عام لهم مقاييسهم عن

التفلسف الى الضد من ذلك بحيث تقتصر على الكلام المنطقي والعقلي الذي يدرس الأشياء والناس والأفكار.^(١٨)

الضوء الثاني:

هنا يجب أن يكون التفريق والقول للدكتور الألوسي بين فلسفة وتلفس من جهة وفيلسوف من جهة أخرى ، لأن وجود تفلسف قولاً يعني وجود فلاسفة ومثال ذلك قد يدرس شخص طلبته فكرياً فلسفياً وليس حتماً أن يكون فيلسوفاً كذلك إذا كان التفلسف اتباعاً لفيلسوف أو فلسفة من الخارج (كال يونان أو الغرب اليوم) أو من الداخل (كالغزالي أو ابن سينا) فليس شرطاً حتى لو وجد اتباع لهؤلاء أن يوجد فلاسفة بهذا المستوى ، ولكن المهم بحسب رأي الألوسي هنا أن نسأل هل كلمة (فيلسوف) ذات معنى محدد مطلقاً وواحد ؟ إذ أن حدود ومعنى كلمة فيلسوف هي حدود نسبية ومزجة بحيث تجعل المجتمع الذي فيه الفيلسوف فضلاً عن مدى تقدم ذلك المجتمع والزمان والمكان ولأعتبارات عديدة أخرى كل هذا يجعل التحديد ليس واحداً والإجابات هي غير ذلك.^(١٩)

الضوء الثالث:

هنا يبين الألوسي أن الحلول للمشاكل الفلسفية الكبرى (كالوجود ، القيم ، المعرفة ، النفس ، الميتافيزيقا ... الخ) كانت موجودة عند اليونان وكذلك عند الفلاسفة المسلمين القدامى ، فضلاً عن الفلاسفة المحدثين ، وهو هنا يستشهد بقول لتايلور أحد أكبر رجال الفكر الغربي : إن الفلسفة الحديثة هي قراءات على افلاطون ، وبحسب رأي الألوسي أن تايلور هنا قد وقع في المحذور والخطأ الذي وقع فيه المستشرقون عندما حكموا على فلاسفة الإسلام بأنهم تكرر لأرسطو أو بشكل أوسع لليونان ، وإذا قبلنا بمثل هذه المقاييس فلماذا يقف الأمر عند فلاسفتنا ؟ لماذا لا نحكم بعدم وجود تفلسف أصيل عند الأوروبيين أيضاً منذ عصر النهضة إلى الآن طالما أن ما يقدمه أحدهم في أية

معنى الفلسفة ، إذ أن الفلسفة عندهم تقتزن كحد جوهري وأساسى بالكلام العقلي المنطقي ولقاءهم على منهج عقلي وهذا ما نجده عند اليونان القدامى ابتداء بطاليس (ت ٦٤٠ ق م) أول فلاسفة اليونان ومن جاء بعده عبوراً بالفلاسفة سقراط (ت ٣٩٩ ق م) وافلاطون ثم مروراً بأرسطو (ت ٣٢٢ ق م) ومنطقه وتوضيحاته المستقصية حول التعريف وأنواع الخطاب (الضني والاستدلالي والتصديقي)^(٢٠) ، وهكذا إذ يصبح معظم ما عند الشرقيين (الهنود والصينيين والعرب) خارجاً عن حدود التفلسف والفلسفة وبهذا المنظار بحسب رأي الألوسي هل يعتبر الفكر الصوفي عند كل الأمم بما في ذلك عند الغربيين فلسفة أم لا ؟ هنا الدراسات الجديدة والمعمقة حول الفكر الصيني وكذلك الهندي ترينا أننا أمام نمط مختلف في التعامل مع الأشياء والأقتراب منها والحكم عليها ، نمط جوهره التعاطف مع الأشياء والأمزاج بها والأقتراب منها بموصلات بينها وبين التراث تكون مع الآخر كلاً ووحدة إذ أن هذا النمط قد عانى تحولاً مع الزمن وظل باقياً وسائداً عند الصينيين وخاصة الكونفوشوسية(*) وعند الرجل العادي في سلوك وعادات ونظرة إلى الحياة والكون ، وإلى الغربيين بالذات ، وهكذا بحدود أقل عند الهنود وأقل عند العرب بسبب الطابع الشمولي للإسلام كعقيدة وكفكر وكسلوك وفي النهاية تصل النتيجة إلى إخراج ذلك النمط الآخر وهذا ما جرى التعامل عليه مع الغربيين والمستشرقين والدارسين وحتى من قبل مؤرخين عرب مع الفكر الفلسفي عندنا فحكموا بعدم وجود تفلسف وفلسفة في معظم عقائد وحكم وطروحات العرب والمسلمين لأنها في أغلبها عندهم تخرج عن تلك الحدود المحددة لمعنى الفلسفة والتفلسف.^(٢١)

إذن فالقضية الأساسية كما يرى الألوسي التي ينبغي علينا ونحن نفترض عن وجود تفلسف أصيل هو الذي حسم هذه القضية ، فقضية (التعريف) وتحديد حدود معينة للتفلسف بشكل مرن بحيث يدخل معه النمط الشرقي وتتدخل معه خواطر القلب والتجارب الداخلية ومعاناة الأشياء أو تحديد

مشكلة فلسفية كبرى كالوجود مثلاً لا يعدوا أن يقع ضمن واحد من الحلول الكبرى التي طرحها اليونان ؟ وهنا يجب أن نتعامل مع فكرنا الفلسفي الموجود الآن من خلال هذه الأفكار ، عندها سنجد هل هو تكرر وإعادة أم هو إبداع؟^(١٠)

وبالرغم من ذلك فإن هناك الكثير من الباحثين من يقول أن ظهور الفلسفة بصورة عامة بدأ باليونان - الساميين وبحسب رأي الجابري أن هناك من يؤيد هذا الرأي مجموعة من الباحثين العرب أمثال : سامي النشار وأبو ريان ويوسف كرم وعبد الرحمن بدوي ويوسف متي وغيرهم ، إذ كانوا متابعين لأرسطو ونيتشه وزيار كما أيدهم جون لويس وكوندرسيه^(١١) ، ورأي فريق آخر بأرجاعها إلى أقدم من اليونان وخصوصاً إلى الشرقيين^(١٢) - الآريين.

وبحسب رأي الجابري أن العديد من أنصار الرأي الأول قد أعترف بشكل أو بآخر بوجود نفحات فلسفية لدى الشرقيين تختلف بعمقها من حضارة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر وأمثال هؤلاء ول ديورانت المؤرخ الكبير للحضارات ويوسف كرم ، وعبد الرحمن بدوي الذين اعترفوا بوجود تأثير شرقي على الفكر الأغريقي ، إذ أن النظرية المنسوبة إلى فيثاغورس (ت ٤٩٧ ق.م) هي بالأساس ذات أصل بابلي ويمكن أن تؤدي إلى فكرة (اللامتناهي) في الإعداد فكانت قناعتهم أن فيثاغورس خضع خضوعاً كبيراً للروح الشرقية فضلاً عن ذلك فقد أرجعوا أسرار الإعداد عند الفيثاغوريين إلى البابليين وفكرة تناسخ الأرواح إلى الهنود ، وأصل فكرة اللوغوس عند هيراقليطس (ت ٤٧٥ ق.م) إلى النار الشرقية والسنة الكبرى^(١٣) وغيرهم كثر . ويشير الجابري أيضاً أن هذه الحقبة الزمنية قد سبقت اليونان ولا يمكن تحديد بداياتها وأدراكها الكثير من الباحثين المنصفين القدماء ويستشهد هنا بقول لديو جانيس اللائرتي إذ يقول " إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين"^(١٤) ، فضلاً عن ذلك أن من الإسلاميين الفيلسوف الفارابي الذي قال في كتابه (تحصيل السعادة) إن هذا العلم (ويقصد به الفلسفة) أنه كان في

القديم عند الكلدانيين وهم أهل العراق ثم صار إلى أهل مصر والهند والصين ومنه إلى اليونان ثم عاد إلى العراق^(١٥) . وبحسب رأي الجابري أنه لا نستبعد هنا وجود علاقة ترطب هذه المراكز الحضارية مع بعضها فأثمرت عنه هذه العلاقة مزيجاً رائعاً يتجه إلى التراث كما يتعامل مع منجزات الحضارات الأخرى ، إذ كان الشرق بحق قناة النقل والفعل الفلسفي شرقاً وغرباً ، كونه المنطقة التي تمسك بطرفي معادلة الحوار الفلسفي الحضاري من الوسط (المركز) ويفسر ذلك وجود صلات مع اليونان منذ القرن السابع قبل الميلاد حيث ورد أول ذكر لليونان في سجلات الملك العراقي (الآشوري) سنحاريب الذي حكم من (٧٠٤ - ٦٨١ ق.م) بعد أن أمتد سلطانه إلى موانئ البحر الأبيض المتوسط^(١٦) . إذ أن هذا الحوار بين الشرق واليونان قد بدأ من الفيلسوف الأول عندهم ونعني به (طاليس) فهو حلقة الوصل بين الرؤية الفلسفية الشرقية واليونانية ، هذا إضافة إلى كونه عربياً من فينيقيا ودرس التراث العلمي والفلسفي في حواضره (مصر والعراق) حتى سمي بأبي العلم ، إذ أن مسألة وصوله لمصر وبابل واستقراره فيها ليست بحاجة لمزيد من الشواهد ، فضلاً عن ذلك أن صدر الدين الشيرازي قد تنبّه إلى شرقية فلاسفة ملطية أمثال طاليس وآنكسيمانس (ت ٥٢٤ م) حتى ميزهم عن فلاسفة اليونان^(١٧) .

ونختم هذه النقطة برأي الدكتور حسن مجيد العبيدي الذي طرحه في كتابه (الفلسفة والمنطق) فهو يعارض ما ذهب إليه الدكتور الألوسي الدكتور الجابري ، قائلاً أصبح لدينا من جراء الموقف من الفلسفة اليونانية وأصولها فريقان الأول : يذهب تحت دواعي التعصب العنصري للغرب وحضاراته وثقافته على اعتبار الفلسفة يونانية خالصة ، وهي إنتاج عبقرى متميز لهم ويمثل هذا الفريق مجموعة من الفلاسفة والمستشرقين آنفي الذكر ، مع اعتبار أن اليونانيين هم الذين إنشأوا العلم الرياضي وابتدعوا العلم الطبيعي وابتكروا الفلسفة ، وهم الذين طوروها ونموها على مراحل متتابعة حتى

خلقوا منها تفسيراً متأسقاً للإنسان والكون والحياة ، فضلاً عن أن اليونانيين دون غيرهم قد بحثوا في المعرفة لا لغايات دينية أو أغراض عملية، بل توجهوا إلى الكشف عن حقائق الأشياء والبحث في طبائع الموجودات بباعث اللذة العقلية المحض، بعكس حكماء الشرق الذين سخرُوا المعرفة أما لسد حاجة دينية أو لجلب منفعة دنيوية، وإن الفلسفة عندهم شديدة الصلة بالدين، كذلك يعدون أن فلسفة الشرق تختلط فيها الفلسفة بالأسطورة والخرافة والعلم بالتصوف في حين أن اليونانيين تجاوزوا الأسطورة ونبذوها وأسندوا قضاياهم إلى العلم وفروضه وإلى التأمل العقلي والتجربة والمشاهدة، ويرون أيضاً أن العقلية الشرقية تتميز بالسذاجة والتجربة والمشاهدة والنظر إلى الأشياء بتشتت فلا طاقة لهذه العقلية إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلة بعضها عن بعض، ولهذا عجز حكماء الشرق بزعمهم عن صياغة معارف مكتسبة عن الملاحظة والمشاهدة في صور ومذاهب كلية فيها معنى التصميم والتجريد والوحدة والشمول ، في حين أن اليونان هم أصحاب نزعة أوربية ونقدية فائقة^(٣٨)، إذ نفهم من هذه النظرة لهذا الفريق أنها صادرة عن نزعة أو بية تميل إلى التمحور والأخلاق حول الذات فهي ما تسمى (بالمركزية الأوروبية).

أما الفريق الثاني : فهو متمثل بالفلاسفة المسلمين ومن المعاصرين المؤرخ الكبير للحضارات ول ديورانت إذ يعتقد هؤلاء أن الشرق القديم (بابل وسومر وآشور ومصر وفينيقيا والهند والصين) قد سبقت اليونان في ابتداع حضارات مزدهرة يانعة تقوم على علوم ناضجة ودراسات نظرية قيمة ، وأن حضارات الشرق كان لها دورها المشهود في أيام طفولة الفكر اليوناني ، فكانت هذه الحضارات مصدر إلهام وأشعاع للفكر اليوناني ، فكانت تعرض معنى الحكمة وتستعملها بذات المفهوم الذي عند اليونان ، إذ أن هذه العلوم كانت تمتاز بالحكمة ، وهنا لابد أن نشير إلى دور المصريين والبابليين في اختراع الميكانيكا وإنشاء علم الطب واختراع الكتابة والتي تعد

ثورة في تاريخ المعرفة الإنسانية ، فضلاً عن أن البابليين كانوا أول من درس أجرام السماء وأنشأوا علم الفلك ، هذا من جانب ومن جانب آخر أن التفكير الديني الممزوج بالنظر الفلسفي فمن دلالات سبق الشرق للغرب ما خلق لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلي في الألوهية والبعث والخير والشر وخير دليل على ذلك (ملحمة كلكامش في العراق)^(٣٩).

أما المؤرخ الكبير للحضارات ول ديورانت فيقول في كتابه (قصة الحضارة) " إن الغربيين الذين يزعمون خطأ أن ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذي نهل منه العقل الحديث ، سنتولاهم الدهشة إذا عرفوا إلى أي حد تدن علوم الغرب وآدابه وفلسفته لثراث مصر وبلاد الرافدين"^(٤٠)، وكذلك يستشهد العبيدي بمؤرخ العلم الشهير سارتون إذ يقول " إن نور العلم قد أنبثق من الشرق وما من شك أن معارفنا العلمية القديمة نحن الغربيين تردت أصلاً إلى الشرق"^(٤١).

والنتيجة التي توصل إليها العبيدي هي أن هذه الدراسات تؤكد أن العلم والفلسفة اليونانية ما كانتا أن تتحقق بغير الأصول الشرقية وبحسب رأيه فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب والأم اللذين نشأت عنها اليونان ، فالأب هو التراث المصري القديم ، أما الأم فهي ذخيرة بابل وسومر وآشور فأصبحت الحجج الغربية لا قيمة لها^(٤٢).

عليه ، وأستناداً لما قدمناه من أراء بصدد أصالة الفلسفة العربية الإسلامية وبحكم هذه الدراسات الآثارية والحضارية للأمم والشعوب ، فقد سقطت هذه الدعاوى وأثبت البحث العلمي سبقيّة الشرق ولاسيما حضارتي مصر والعراق القديم على اليونان وفلسفتها وعلومها.

الخاتمة بمثابة حكم عام:

١- مما يلاحظ على ما عرضه رسل عن الفلسفة الإسلامية ولاسيما ابن سينا وابن رشد ، قد وقع تحت تأثير جملة عوامل منها ما هو خاص بترجمة نصوص الفلاسفة المسلمين المشار إليهم إلى اللغة اللاتينية ، ومن ثم إلى

اللغات الأوروبية الحديثة ، فكانت قراءاته للفلسفة الإسلامية منطلقة من هذه اللغة ، ومما قدمه المترجمون اللاتين من نصوص مترجمة لابن سينا وابن رشد ، فأقام أحكامه ونتائجه على هذه الترجمات مما أوقعه بجملة أخطاء فلسفية وجغرافية وسياسية. فمن أخطاءه الجغرافية على سبيل المثال لا الحصر أنه لم يعرف أن حدود الحضارة العربية الإسلامية وهيمنة المركز السياسي للدولة العباسية في زمانها قد امتد من الصين إلى الأندلس ، وأن تسميته لبلاد فارس والشام واسبانيا إنما هو دليل على عدم قدرته على قراءة تاريخ الحضارة الإسلامية وجغرافيتها ، فأبن سينا ليس فيلسوفاً فارسياً كما أدعى رسل ، ولا ابن رشد اسبانياً كما ذكر ، فضلاً عن ذلك أن رسل قد أشار إلى أن الغزالي جاء بعد ابن رشد ، وهذا أيضاً بحد ذاته يعد خطأ وتشويش في فهم تاريخ الفلاسفة المسلمين فالغزالي توفي قبل مولد ابن رشد بحوالي خمسة عشر عاماً.

٢- إن اقتصرنا في الحديث عن رأي برهيه في فلسفتي (ابن سينا وابن رشد) لا يعني أن هذا المؤرخ للفلسفة لم يتطرق إلى الفلاسفة المسلمين الآخرين من أمثال (الكندي والفارابي والغزالي) ، فضلاً عن المتكلمين من معتزلة وإشاعرة وغيرهم ، إلا أن وقوفنا أمام هذين الفيلسوفين واستعراض رأيهم فيهما إنما هو لمقارنة ما قاله رسل من قبل بصدد هذين الفيلسوفين ، هذا من جهة ومن جهة أخرى ، تبين أن رأي برهيه في فلسفتي (ابن سينا وابن رشد) إنما هو الآخر قد وقع تحت تأثير ما قدمه المستشرقون من دراسات ومؤلفات عن هذين الفيلسوفين فوق أسير آراء هؤلاء المستشرقين وأحكامهم غير العلمية بصدد الفلسفة العربية الإسلامية ، ولم يكلف نفسه بالرجوع إلى نصوصهم ولو بأصولها اللاتينية أو المترجمة إلى اللغات الأوروبية الحديثة . لاسيما إذا علمنا أن فلسفة (ابن سينا وابن رشد) كان حضورها قوياً في الفكر الأوربي في العصر الوسيط ،

ناهيك عن العصر الحديث ، وهذا أثبتته البحوث العلمية الموضوعية الحديثة سواء في أوروبا أو الوطن العربي والعالم الإسلامي ، التي كشفت عن أن الفلسفة الإسلامية ولاسيما فلسفة ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ / ١٠٣٦ م) أو الغزالي (ت ٥٠٥ هـ / ١١١١ م) أو ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م) أو ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٥ م) كانت حاضرة بقوة في أذهان الفلاسفة الأوربيين من أمثال الفلاسفة رينيه ديكارت (ت ١٦٥٠ م) أو عمانوئيل كانت (ت ١٨٠٤ م) في كتابه (نقد العقل الخالص) أو كارل ماركس (ت ١٨٨٣ م) في كتابه (ضد دوهرنك) أو جدل الطبيعة أو فريدريك أنجلز (ت ١٨٩٥ م) ، ولكن المهيمات الفكرية والعقيدية لهؤلاء الفلاسفة الغربيين هي التي دفعتهم إلى أن يصدروا هذه الأحكام المجحفة بحق فلاسفتنا على اعتبار أن الإنسان الشرقي منذ أقدم العصور وحتى الآن ومستقبلاً يبقى لاهوتياً في التفكير ومثالي في التحليل ولا يبتعد عن السحر والشعوذة ولا يستسيغ المنطق العقلي والعلمي المنظم فهم يحاولون دائماً أن يحتّموا وراء الأسطورة والميتافيزيقا في علاجهم لمشكلاتهم وبالمقابل عليهم أن يعترفوا بعلمية ومنطقية وتفكير وعمق وواقعية ودقة استنتاج الغربي وسلفه اليوناني ، ولو فعلوا العكس لما وقعوا في هذه الأحكام ، إنها المركزية الغربية الثقافية الفلسفية العولمية . |||

وما علينا نحن الدارسين لفلاسفتنا ومفكرينا إلا أن نبين وجه الأصالة لأحكامهم ومواقفهم الفلسفية والتي أثبتت أنها فلسفة إسلامية أصيلة نابعة من العقلية العربية الإسلامية المؤطرة بأحكام الإسلام وما جاء به القرآن الكريم ، وما ابدعته العقلية العربية في مواجهة المشكلات الفلسفية المطروحة في زمانهم دون أن نخفل أنهم قد قرعوا للفلاسفة اليونان وتأثروا ببعض نواحي فكرهم لكنهم لم يستسلموا لهؤلاء الفلاسفة بل عارضوهم ونقدوهم وبينوا ضعف بعض أفكارهم وجاءوا أي فلاسفتنا بآراء جديدة وأحكام علمية لم يتطرق إليها الفلاسفة اليونان من قبل (*) .

٣- لقد أعترف الفيلسوف أفلاطون بعلمية المصريين ... إذ يشير أفلاطون في محاوره طيماوس الى الحوار الذي جرى بين صولون الحكيم وأحد الكهنة المصريين " إن اليونان أولاد بالنسبة للمصريين في العلوم والحكمة " كما ومن الثابت أن أفلاطون أتصل بحكماء الشرق وزار مصر فجاءت كل محاوراته محاكية لما وجدناه من أساليب أدبية ، ولا سيما في العراق ، وتبقى مقولته (بالمهندس الأعظم) الذي حول الكون من الفوضى إلى النظام هي بالأساس فكرة شرقية بثوب يوناني .

٤- أما ما يخص أرسطو كونه ثمرة الفلسفة اليونانية الناضجة وقمتها الشامخة فهو الآخر لم ينج من تأثيرات شرقية بحكم عقلانية هذه التأثيرات ففي أبحاثه في الطبيعة أعتمد على الأرصاد البابلية ، فكانت للكواكب والأفلاك مكانة لا بأس بها في هذه الأبحاث ، فضلاً إنه تحدث في مباحث ما بعد الطبيعة عن معنى الحكمة أو الفلسفة بما يستنتج منه معرفة المصريين بها وهو ما يتوافق مع إشارة الفارابي في (تحصيل السعادة) عن عراقية ومصرية الفلسفة قبل اليونان.

الهوامش

(*) قام بترجمة كتاب برهيه (تاريخ الفلسفة من اليونانية إلى المعاصرة) بأجزائه السبعة جورج طرابيشي وطبع في دار الطليعة - بيروت .
(*) فيلسوف إنكليزي وصاحب مؤلفات في تاريخ الفلسفة ومناهجها ومدارسها منها كتاب (الفلسفة بنظرة علمية) وكتاب (العقل والمادة) والآخر (النظرة العلمية) . فهو يعد مؤسس للمنطق الرمزي والرياضي المعاصر وله أسهامات في الفلسفة الوضعية السياسية إذ ينتمي في فلسفته إلى الفلسفة الوضعية المنطقية ذات الطابع التحليلي فضلاً عن ذلك ينتمي إلى هذه المدرسة مجموعة من الفلاسفة منهم فتنجشتاين وكارناب وموريس شليك .

١- رسل : حكمة الغرب ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، ج ١ ، عالم المعرفة ، سلسلة كتب تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ١٩٨٣ ، ص ٢٨٣ .

٢- رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، ج ٢ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١٩٠ .
٣- المصدر نفسه ، ص ١٩١ .

(*) وهو ابو علي الحسن بن عبد الله ولد في بخارى وتوفي في همدان موسوعي ألف في الفلسفة والطب والكيمياء والفلك له كتاب (النجاة) وكتاب (الأشارات والتنبهات) وكتاب (عيون الحكمة) وكتاب (حي بن يقظان) وكتاب (الحدود) وهو في التعريفات والمصطلحات الفلسفية ، له تأثير كبير في الفلسفة العربية الإسلامية من بعده وفي الفلسفة الأوروبية ، يلقب بالشيخ الرئيس فهو شيخ في الفلسفة ورئيس في الفلسفة السياسية .

٤- رسل : المصدر نفسه ، ص ١٩٢ ، وأيضاً : حكمة الغرب ، المصدر السابق ، ص ٢٨٤ .

(**) بدأت الأسكولائية في أوائل القرن الثاني عشر ، وأول فيلسوف يمكن اعتباره أسكولائياً بالمعنى الدقيق هو (روسلان) ولد بحوالي (١٠٥٠م) ، لمزيد من التفاصيل راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٥٤ .

(***) أن التوفيق الذي يذكره رسل لابن سينا سبقه في ذلك الفيلسوف الفارابي (ت ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م) للتوفيق بينهما للتفصيلات يراجع : الفارابي ، الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق د. البير نادر ، ط ٢ ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ .

(*) العالم الخارجي : هو مجموع الأشياء المادية والظواهر وعلاقتها المتبادلة الموجودة خارج الإنسان ووعيه ، فهو من وجهة النظر المثالية

أما من خلق كائن روحي دائم (كالمثالية الموضوعية) أو أنتاج للوعي الفردي (كالمثالية الفردية) لمزيد من التفاصيل : راجع روزنتال ويودين ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، مراجعة د. صادق جلال العظم وجلال طرابيشي ، ط ١ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٦٤ .

٥- حكمة الغرب ، المصدر السابق ، والصفحة نفسها ؛ وأيضاً : مصطفى عبد الرزاق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ط ٣ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٥ و ٨ .

(**) ابن رشد : فيلسوف ولد في قرطبة من الأندلس (أسبانيا اليوم) وله مؤلفات عدة شرح فيها فلسفة أرسطو ، وسمي بالشارح ، فضلاً عن مؤلفات أخرى يرد فيها على فلسفة الغزالي ولاسيما كتابه (تهافت التهافت) وكتاب (فصل المقال) وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلة) .

٦- رسل : حكمة الغرب ، المصدر السابق ، ص ١٩٣ و يراجع (حول خلود العقل عند ابن رشد) كتاب ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، بيروت ١٩٦٠ .

٧- تاريخ الفلسفة الغربية ، المصدر السابق ، ص ١٩٥ .

٨- المصدر نفسه ، والصفحة نفسها ، وأيضاً : أميل درهيه ، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة ، ترجمة جورج طرابيشي ، ط ١ ، ج ٣ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ١٢٦-١٢٧ . ولمزيد من التفاصيل راجع : د. حسن مجيد العبيدي ، ابن رشد تلخيص السياسة ، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق ٢٠٠٨ ، المقالة الأولى .

(*) فيلسوف ومؤرخ للفلسفة - فرنسي ولد في بارلودوك أستاذ في جامعة السوربون من عام ١٩١٩ - ١٩٤٦ وعضو في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية ، وكذلك عضو في الأكاديمية البريطانية ومن أعماله كمؤرخ (تاريخ الفلسفة) في سبعة مجلدات وترجمة وطبعة

مبنية على الأصول لتاسوعات أفلوطين ، و (تاريخ الفلسفة الألمانية) عام ١٩٢١ و (فلسفة أفلوطين) عام ١٩٢٨ ، فضلاً عن أطروحته للدكتوراه كانت بعنوان (الأفكار الفلسفية والدينية لفيلون الأسكندري) عام ١٩٠١ وقد أُنْتُخِبَ عام ١٩٤٤ عضو في أكاديمية العلوم المعنوية وصار رئيساً لها عام ١٩٥٠ .

(**) يلاحظ أن برهيه ينطلق من عقيدته المسيحية في النظر إلى القرآن الكريم والإسلام على أنهما متأثران بشكل مباشر باليهودية وينقلون أفكارهم ومواقفهم عنها .

٩- برهيه : تاريخ الفلسفة ، المصدر السابق ، ص ١١٦ .

(***) هذه اللفظة حديثة ذلك لأن الأشخاص الذين نطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون أنهم أفلاطونيون فحسب فهي عبارة تدل على المجهود الخلاق الذي بذلته العصور الوثنية القديمة بدءاً من (٢٥٠ - ٥٥٠ بعد الميلاد) لأنتاج مذهب فلسفي شامل يمكن أن يلبي مطامح الإنسان الروحية سواء كانت عقلية أم دينية أو أخلاقية من خلال تقديم صورة شاملة ومنطقية للكون ولمكان الإنسان فيه . لمزيد من التفاصيل راجع : روزنتال ويودين ، الموسوعة الفلسفية ، المصدر السابق ، ص ٦١ وما بعدها .

١٠- برهيه : المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

١١- المصدر نفسه ، ص ١٢٦ .

١٢- المصدر نفسه ، ص ١٢٩ ؛ وأيضاً : د. حسن مجيد العبيدي ، ابن رشد تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، المقالة الأولى .

١٣- د. حسام اللوسي : الآثار الاجتماعية في نظرية التطور ، مجلة الأديب المعاصر ، العدد ٢٩ لسنة ١٩٨٥ ، ص ٦٨ . وكذلك بحثه (صور نقدية للأشتراق التقليدي والجديد أو تطور الاستشراق وتطور النظرة إليه) ، سلسلة الاستشراق العدد (٣) ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٩ ، ص ٢٢ وبخصوص تقسيم الناس إلى ساميين وأريين هو من صنع علماء تاريخ

اللغات في القرن التاسع عشر ، فالسامي نسبة إلى سام على ما جاء في التوراة من أنه كان لنوح ابناء ثلاثة : سام وحام ويافت ، فسام هو ابو الاسرائيليين وأخوانهم ، وحام ابو الزوج ، ويافت أبو بقية البشر . أما الآري فمنسوب إلى آريا ، وأريا اسم شعب كان مهده النجد الفارسي من بلاد الأفغان وما إليها ثم انحدر حوالي ٢٠٠٠ قبل المسيح إلى الشمال الغربي من الهند ومعه دين جديد من أديان الشرك وهو دين الفيديين ، ولمزيد من التفاصيل راجع : مصطفى عبـد الرزاق ، تمهيد لتاريخ ، المصدر السابق ، ص ٩ وما بعدها .

١٤-د. حسام الالوسي : حول العقل والعقلانية العربية ، المبحث الثالث - الفلسفة في الفكر العربي المعاصر هل هي أبداع أم إعادة انتاج ، ط ١ ، دار القدس للنشر والتوزيع ، عمان ٢٠٠٥ ، ص ٦٨ .

١٥-د. علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان ، دار الكتاب الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع ، عمان ٢٠٠٥ ، ص ٢٤٥ .

١٦-د. حسام الالوسي : من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان ، ط ٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٨٥ .

(*) أسس هذا المذهب كونفوشيوس (ت ٤٧٩ ق.م) إذ أن الكونفوشيوسية ليست مجرد معتقد فردي يعتنقه الإنسان ، بل هي جزء لا يتجزأ من المجتمع ومن تاريخ الفكر الصيني في كل عصوره . لمزيد من التفاصيل راجع : هنتر ميد ، الفلسفة أنوعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٢١ ؛ وكذلك د. حسام الالوسي : مدخل إلى الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، عمان ٢٠٠٥ ، ص ١٥١ وما بعدها .

١٧-الالوسي : حول العقل والعقلانية ، المصدر السابق ، ص ٧٠ وكذلك المبحث الخامس من نفس المصدر ، ملاحظات حول الاستشراق

ودارسية ، ص ٣٢ وما بعدها ولمزيد من التفاصيل راجع : مصطفى عبد الرزاق ، تمهيد لتاريخ ، المصدر السابق ، ص ٧٩ وما بعدها ، أيضاً : د حسن مجيد العبيدي ، بحثه عن الفيلسوف وتاريخ الفلسفة ، مجلة الموقف الثقافي البغدادية ، العدد (٢٠) ، بغداد ١٩٩٩ ، ص ٧٩ وما بعدها .

١٨-الالوسي : المصدر السابق ، ص ٧١ .

١٩-المصدر نفسه والصفحة نفسها .

٢٠-المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

٢١-د. علي حسين الجابري : الحوار الفلسفي ، المصدر السابق ، ص ٢٧ .

٢٢-المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

٢٣-المصدر نفسه ، ص ٢٨ ، وأيضاً : د. عبد الرحمن بدوي ، ربيع الفكر اليوناني ، ط ٤ (ب د) ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ١٠ وما بعدها .

٢٤-الجابري : المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

٢٥-الفارابي : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ ، ص ٨٨ .

٢٦-الجابري : المصدر نفسه ، ص ٢٣٤ ، وأيضاً : الالوسي ، من الميثولوجيا ، المصدر السابق ، ص ٤ وما بعدها .

٢٧-المصدر نفسه ، ص ٢٣٩ وما بعدها ، إذ يشير إلى كل من انكسيمندر وهيراقليطس وفيثاغورس وانبازوقليس وغيرهم ورأيهم بحضارات الشرق القديمة .

٢٨-د. حسن مجيد العبيدي : الفلسفة والمنطق ، مطبعة رئاسة جامعة النهرين ، بغداد ٢٠٠٣ ، ص ١٦ .

٢٩-المصدر نفسه ، ص ١٤ ولمزيد من التفاصيل راجع : دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، مطبعة لجنة

الفعل المعرفي وأثره في المنظومة القيمية عند فلاسفة اليونان

د. جميل خليل نعمة

كلية الآداب / جامعة الكوفة

المقدمة

مشكلة البحث: لاشك أن ما نريد دراسته هو ما يظهر في العنوان ((الفعل المعرفي وأثره في المنظومة القيمية عند فلاسفة اليونان)). أي دراسة الفعل المعرفي وأثره في منظومة القيم التي تشكل بنية من العلاقات الفكرية داخل نسيج الفكر اليوناني.

أما غاية البحث: فهي كشف العلاقة بين المعرفة والقيم في الفكر اليوناني الذي عكس منهجا ورؤية في إبداء موقفه الانطولوجي والاستمولوجي والقيمي، ومن ثم نحن إزاء قراءة لها تاريخها المعرفي والاجتماعي نحاول النظر فيه وكشف خفاياه.

حدود البحث: حاولنا في هذا البحث المقسم على أربع مباحث هي بين التأسيس والبحث الجمالي، إذ انقسم البحث على قسمين متساويين من حيث الحجم والمعالجة، كالآتي:

المبحث الأول: ودرست فيه أثر الفعل المعرفي على منظومة القيم عند الفلاسفة قبل أفلاطون. أما في المبحث الثاني فدرسنا البنية المعرفية وتجلياتها الأخلاقية والجمالية عند أفلاطون.

وقد درسنا في المبحث الثالث: أثر العقل في تكوين القيم الأخلاقية والجمالية عند أرسطو، ثم درسنا في المبحث الرابع: التمريزات المعرفية بين الحس والحدس في مدارس اليونان المتأخرة.

التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة (ب . ت) ، ص ١١ الحاشية وكذلك ص ٢٦ .

٣٠- نقلاً عن : د. حسن العبيدي ، المصدر نفسه ، ص ١٥ .

٣١- المصدر نفسه ، والصفحة نفسها .

٣٢- المصدر نفسه ، ص ١٦ .

(*)يراجع بصدد تأثير الفلاسفة الأوربيين المحدثين من أمثال ديكارت وكانت كتاب (المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت) لمؤلفه محمود زقزوق ، ط ١ ، القاهرة ١٩٧٣ ، ويقارن : ياسين عريبي ، (تكافؤ أدلة أزلية العالم وحدوثه مقارنة بين كانت والغزالي) ، مجلة الحكمة الليبية ، العدد (٢) ، ١٩٧٧ ، كذلك : د. عبد الله الفلاحي ، (أثر فلسفة الغزالي على كانت) أطروحة دكتوراه بقسم الفلسفة / كلية الآداب - جامعة بغداد ١٩٩٩ .

التمهيد

يعود أصل المشكلات والمنازعات الكبرى التي واجهتها البشرية إلى الجهل للهدف الحقيقي من الحياة، والغرض من وجوده على الأرض، دافعا الهيمنة حيوانيته الكامنة في السعي وراء منافعه الذاتية الزائلة ولو على حساب أخيه الإنسان، متجاهلا بذلك حقيقة أزلية مفادها: أن لكل إنسان الحق في حياة آمنة مطمئنة، لا يمكن أن تتحقق إلا في مجتمع متماسك مستقر، حيث يتحقق الهدف الأسمى من خلقه ووجوده.

والتساؤل الملح الذي رافق الفكر البشري منذ القدم وإلى اليوم، هل لهذا الوجود هدف؟ ولهذا البناء الكوني — اللامتناهي في عناصره وعلاقاته ذات النظام الذي يفوق الخيال، من خالق؟ وما الغرض من وجوده؟. إن تساؤلات من هذا القبيل كانت سببا أساسيا لاستنفار الإنسان لكل قواه وملكانته الذاتية، لفك الاشتباك وكشف الغموض عن هذه الهموم الفكرية التي ما برح يتفاعل معها ويجترها كل ما سكن إلى نفسه واصفى إلى نداء العقل والروح والحقيقة.

وفي خضم البحث والصراع المستمر من أجل اكتشاف الهدف من الوجود نجد في الفلسفة اليونانية طول مراحل بحثها الفلسفي تأثير عدد من الثنائيات التي ألقت إلى اليوم موضوعات الفعل المعرفي وأثره في فلسفة القيم، أسس هذه الثنائيات جميعا التمييز بين (الصواب والخطأ، والحق والباطل). ويرتبط بها ارتباطا وثيقا في الفكر اليوناني ثنائيتا: (الخير والشر، أو الانسجام والتناظر)، ثم تأتي بعد ذلك ثنائية: (المظهر والحقيقة) التي مازالت حية إلى حد بعيد في يومنا هذا، وإلى جانب هذا نجد مسألتا (العقل والمادة، الحرية والضرورة)، فضلا عن ذلك هناك مسائل كونية تتعلق بوجود الأشياء أو كثرتها وبساطتها أو تعقيدها وأخيرا ثنائية: (الفوضى والنظام، والمحدود واللامحدود) وما إلى ذلك.^(١)

نوقشت هذه الثنائيات بنسبية في الرأي مما أدت إلى تفاوت الآراء على

وفق مفهوم جدلي انبثق عنه مذاهب، وجماعات فلسفية مختلفة، ولكن كانت هناك أطر عامة تلتقي فيها محاور النقاش، فثنائية (الصواب والخطأ) نوقشت في المنطق، أما ثنائية: (الخير والشر، والانسجام والتناظر)، فتتنمي إلى الأخلاق ومشكلات المظهر والحقيقة والفعل والمادة، فيمكن النظر إليها بأنها المشكلات التقليدية لنظرية المعرفة (الابستمولوجيا). في حين كان مبحث الوجود (الانطولوجيا) محورا لنقاش باقي الثنائيات^(٢).

ومما تقدم نستطيع القول إننا نؤمن بنزوع الإنسان الفطري نحو تحليل كل الاستفهامات التي يرفدها بها محيطه الموضوعي بما يوصله إلى غاياته القريبة أو البعيدة المدى، وكان سبيله في ذلك المسعى ما زوده الله سبحانه من نعم: (الحس والعقل والحدس)، وما تمكنه تلك القوى (الفعل المعرفي) من قدرة على تحليل وتركيب وتأمل واستبصار وحكم يفسر محيطه الموضوعي، أو يحقق استجابة داخلية نحو الذات وقلقها حيال ما تقدمه الطبيعة من ألغاز يعجز عن فهم مسبباتها.

وفي ضوء ذلك يرى الباحث أهمية التعرف على أثر الحس والعقل في تكوين القيم الأخلاقية والجمالية، التي أثرت مباشرة في صيانة نظرية القيم، وبسبب اعتمادها على فعل معرفي واحد شكّل الحس والعقل عنصرا للسيادة في بنيته التكوينية، مهمشا في الوقت ذاته طاقات كامنة في الذات، كالحواس والخيال واللاشعور.

المبحث الأول: الفعل المعرفي وأثره في ماهية المنظومة القيمية عند الفلاسفة قبل أفلاطون

يرى الطبيعيون ومنهج (طاليس ٦٢٤-٥٤٧ ق.م) أن الوجود متعدد المظاهر، وهذه المظاهر على الرغم مما تبدو عليها من تحول وتغير تتناسق في نظام طبيعي وترتد إلى جوهر واحد أطلق عليه (طاليس) تسمية (صفات الجمال والقدرة) فهي الغاية التي كانوا يطمحون لبلوغها عن طريق التأمل

والتحليل والتفسير للعلل والأسباب الكامنة وراء مظاهر الطبيعة على وفق ما تراه الحواس ويرتثيه العقل^(٣).

أما (هيراكليتس ٥٧٢-٩٧ ق.م) فيشير إلى ظاهرة الحركة الدائمة للوجود في صيرورة متسمة ، واقتراح مفهوم (السنة الكبرى) التي تتكرر إلى ما لانهاية بحسب قانون ذاتي ضروري، على قاعدة: (إنك لا تنزل النهر الواحد مرتين)، وعلى افتراض أن الحقيقة تغير أثوابها دائما فهي دعوة إلى إدراك التحول الدائم للوجود، وهي غايته المستخلصة من نظرته للوجود في أصله واستحالة توالد الأشياء. (٤)

في حين اتخذ (فيثاغورس ٥٧٢-٩٧ ق.م) من الأعداد حقيقة عليا ثابتة ، ومن التحليل الرياضي المبني على العقل سبيلا لإدراك الحقيقة العددية للوجود (إذ إن معرفة العالم تحتم معرفة الأرقام المسيرة له) (٥)، فبإمكان العدد أن يكشف لنا عن صلة الكون بالموسيقى والروح ويفسر جمالية المنتج الفني المتضمن لتألفات ووحد أصداد، من جانب وصلة الاضداد بالتوافق أو الانسجام من جانب آخر حتى تظهر كوحدة كلية شاملة .

ويفهم من هذا النظام الصارم للمنهج الفيثاغوري أن تعميم لغة الرياضة على المحيط الموضوعي سيلقي بظلاله الواسعة على الجانب السلوكي الأخلاقي الذي سيرتقي إلى درجة من الانضباط محاكيا ثبات الأعداد، وهذا ما يؤدي بالضرورة إلى تشييد حكم على الأشياء يحظى بالاتفاق الموضوعي وذلك لمشاعية الأساس النظري أي التفسير العددي للوجود ، وهذا ما يقود إلى تعميم ذلك على المثال الجمالي الخاضع لنظام العدد والرياضيات تحقيقا للفهم المثالي الذي يفسر الجمال على أنه الثبات وهذا ما يبيلور المنظومة القيمية المستندة إلى الفكر الرياضي المبني على الأعداد في الفلسفة الفيثاغورية. (٦)

ومع (سقراط ٤٧٠-٣٩٩ ق.م) توطدت الصلة بين الجمال والمنفعة إذ يرى سقراط أن الجمال هو جمال هادف، والجميل هو ما يحقق النفع أو الفائدة

القيم الأخلاقية العليا^(١)، فهو يربط بذلك بين الجمال والأخلاق باتجاه تحقيق الهدف فلسفة القيم، ويقرر أن تكون علاقة الجمال بالقيم العليا (الحق - الخير - الجمال) علاقة مباشرة فما هو جميل يفترض أن يكون حقا وخيرا والحقيقة هي قيم عليا متحققة عن طريق (الفعل المعرفي) إذ يعترض سقراط على (السفسطائيين) في تنكرهم للحقائق الموضوعية ، إذ يعدها ذات طبيعة اعتبارية ذاتية ويعد أن تلك الحقائق (الموضوعية) قائمة لا يدركها الحس، وإنما العقل هو الذي يدرك حدودها وجواهرها، من حيث هي ثابتة قائمة وليست زائلة، فالفضيلة حقيقة قائمة لا تتحقق في المجتمع ما لم يتوجه الإنسان إلى نفسه فيصلحها أو لا على قاعدة (اعرف نفسك)، ومعرفة النفس لا تعني الظاهر فهو حتى في تعامله مع المحيط الموضوعي كان باحثا عن الأشياء في ذاتها لا في ظواهرها ومظاهرها مبتدئا في ذلك المسعى من البسيط إلى المركب ومن السهل إلى المعقد.^(٢)

وقد آمن سقراط بثنائية الحس والعقل وميز كما فعل (فيثاغورس) من قبل بين موضوعات الفكر وموضوعات الحس، فالأولى هي التي تمتاز بالوجود الحقيقي وأداة الوصول إليها العقل بما فيه من تدبر وبراهين والإلهام. أما موضوعات الحس فلا تمتاز بالوجود الحقيقي لأنها متغيرة منقلبة لأن أداة الوصول إليها الحس.

واتبع سقراط ثلاثة طرق في سعيه إلى (الفعل المعرفي) هي:

- ١- استقراء الحالات الجزئية التي تتم بمشاهدة الحواس.
- ٢- النظر العقلي الذي يرتفع عن مستوى الحس إلى الكليات الثابتة في العقل.
- ٣- البصيرة أو الإلهام وهو طريق يختلف عن طريق العقل لأنه حديث القلب ولغة الوجدان.

فطريقة سقراط الوصول إلى (الفعل المعرفي) هي عبارة عن مزيج من الاستقراء أو القياس ومع ذلك فقد كان يذهب إلى رأي آخر أخذ به (أفلاطون) من بعده وهو أن المعاني الكلية التي نصل إليها إنما نصلها في داخل العقل وكأننا نكشفها من باطن النفس^(٣)

ولكن سقراط لم يصرح باستقلالية العالم العقلي عن العالم الحس، كما فعل الفيثاغوريين الذين فصلوا بينهما عندما جعلوا العقل أعلى مرتبة. وقد استفاد سقراط من هذه الثنائية في موضوعات الأخلاق من خلال محاولة معرفة الشيء الجميل والفاضل، فهو يقول: ((إن هذا شيء جميل والآخر فاضل بمقدار ما يقلد أو يشارك صورة الجمال أو الفضيلة القائمة في عالم الفكر))^(١٠). إذن عالم الفكر يحوي صوراً كاملة عن القيم الأخلاقية والجمالية وغيرها، حين نادى سقراط بعالم الفكر إنما كان يرفض آراء السفسطائيين بإقامته معياراً ثابتاً للقيم في عالم الفكر الذي هو العالم الحقيقي والمعياري الموضوعي الذي تقاس عليه الأفعال.

ويمتاز موقف سقراط من خلال اتخاذ النفس محوراً للذات ومعرفتها، فهي القوة التي بوساطتها تكشف أصول الخير وضروب الفضائل الإنسانية، باحثاً في النفس عن حقائق العدالة والخير والجمال، نائياً بفكره عن الجانب الحسي للأشياء معتبراً العقل هو مصور الفضائل جميعاً، فهو لا يعتريه الخطأ والضلال. ويعرف بذلك الإنسان فيقول: (هو روح وعقل يسيطر عليه الحس ويديره، وأن القوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة وهي صورة من القوانين المكتوبة رسمتها الآلهة في قلوب البشر... وأن الدين الحق هو تكريم الضمير النقي للعدالة والإلهية، لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالإنثم).^(١١)

ومن هنا نستنتج أن المعرفة والأخلاق يؤلفان الأساس النظري عند سقراط، الذي سعى إليه في كل نواحي الحياة. والمعرفة هنا ليست العلم الطبيعي والرياضي أو التعليمي، وإنما هي المعرفة المركبة من العلم والفضيلة، ويصدر عنها (الفعل الحق) المنزه عن الباطل، لأنه اختيار العقل الحر. وما يختاره يمثل القانون الأسمى لهذا الكون الذي صفة له شاكلته نظاماً وجمالاً^(١٢)، ولا يعني ذلك أن سقراط قد آمن بالجبرية حين نتصور أنه قد مزج بين دلالة العلم ومفهوم الفضيلة، لأن العقل لا يحمل سوى الفعل

الفاضل الحرّ وهذا ما يكتسبه العقل بعد الجهر في اكتساب وسائل العلم التي تقود إلى إظهار فعل الضمير الخلقى وما يترتب عليه من أمور الحياة فما كان خطأ منها فهو ليس من أعمال العقل، بل هو انحراف عن نهج الفضيلة أو هو خروج على قواعد الضمير الخلقى وإرادته الحرة التي تمثل الإنسان السقراطي الفاضل.

وأخيراً أقول إن منظومة القيم عند سقراط مبنية على أساس عقلي عملي، أي قائمة على الحق والخير ومعطياتهما (المعرفة العقلية والأخلاقية)، وما ينجم عنهما من علم وسلوك، فالجميل لا يمكن أن يخلو من أحد هاتين الصفتين فهما الهدف عند سقراط الذي يمكن تحقيقه من الذات الحرة في تقرير اختياراتها على وفق أساس عقلي.

المبحث الثاني: البنية المعرفية وتجلياتها الأخلاقية والجمالية عند أفلاطون

لا يخفى على الدارسين للفلسفة أن (أفلاطون ٤٢٧-٣٤٧ ق.م) حين شرع قوانين الانضمام إلى جمهوريته الفاضلة (قرن ٤ ق.م) وضع من أهم الشروط لذلك الهدف هو التحلي بقيم الحقيقة والخير اللتين لا بد من أن تتوافرا في الشيء ليكون متسماً بالجمال، ولهذا نجده قد طرد الفنون التي لا ترقى لهذا المستوى، الذي كان سائداً في عصره جراء تفشي تيارات فلسفية متطرفة واهتزاز القيم الناجم عن الاعتداد بالحس والذائد الحسية، ولهذا كان لابد لأفلاطون من أن يحاول إعادة الاتزان لحالة القلق الاجتماعي والتطورات السياسية العنيفة، فكان من الطبيعي أن يثور أفلاطون شأنه شأن كل مصلح أخلاقي على الآراء السائدة ليؤكد الجانب الأخلاقي والنزعة الروحية التي افتقدها عصره.

فمن ناحية البحث عن الحقيقة نجد أفلاطون يعبر عن الجمال ويربطه بالقيم الرياضية المتأنيّة من مستوى معرفي رياضي فيقول: (إن الذي أقصده بالجمال لا يعني ما يفهمه عامة الناس من هذه الكلمة، بل أقصد الخطوط

المستقيمة أو الدائرية والمسطحات والحوجوم المكونة منها بواسطة المساطر والزوايا. إن مثل هذه الأشكال ليست جميلة جمالا نسبيا مثل باقي الأشكال، ولكنها جميلة جمالا مطلقا، وجمالها في ذاتها كما أن اللذة المستمدة منها لا تتوقف على الرغبات والحاجات الإنسانية^(١٣). وهذا يدل على تمسك أفلاطون بمبدأ توافر الحقيقة كشرط للجمال، وانتهى أفلاطون في نظريته الجمالية إلى القول بأن رؤية الفنان للحقيقة وحبها لها هي شرط أساسي ليتوفر الجمال.

فقد ازدري أفلاطون عمليات الإحساس بالجمال التي يحققها الفرد والجماعة من الموجودات الحسية في عالمنا المادي مبقيا الجمال في عالم المثل، عالم الحقيقة الأبدية، ثم أنه ربط بعد هذا بين الحق والخير، وهذا ما أورده أفلاطون في محاورتي (أيون) ومحاورة (هيبياس الأكبر)، التي يسأل فيها بلسان سقراط ما هو الجمال يا هيبياس؟ فيتطرق بإجابته إلى الحب الإلهي الذي هو الجمال بذات إذ إن الحب يتجه إلى هذا الجمال بالذات، وينطبق على الخير^(١٤) ولهذا وجدنا أن فلسفة الجمال عند أفلاطون تضع تصورا للجمال يتجاوز المحاكاة الحسية المباشرة للأشياء، وهذا ما نستشفه من محاورة (فيليبوس) التي تظهر فيها طبيعة الفنون وأشكالها التي تحقق الجمال المثالي الأفلاطوني.

أما من الجانب الأخلاقي فإن الجميل الأفلاطوني فهو ما ابتعد عن محاكاة المظهر الخارجي للأشياء إذ إن الفن بهذا الوصف سيكون محاكاة وتقليد للتقليد، وليست هذه بالمنزلة المشرقة، فلا جرم أن ينزل الفنانون برأيه إلى مقام متون في جمهوريته^(١٥). ولكنه كان يدعو إلى الفن المتمسم ببث روح الفضيلة والحماس بما يدفع نحو رفع القيم الروحية في المجتمع.

وأفلاطون في رأيه هذا لا يختلف عن سابقه في الجمع بين الجمال والخير والحق ففي الجمال المجرد المثالي ترقى النفس الإنسانية إلى مستوى الجليل من خلال تأمل الجمال في المعقولات بتجربة ورؤيا باطنة ويصبح الهدف من الجمال أخلاقيا.

أي أن أفلاطون قد سعى أيضا نحو المعرفة والأخلاق وضرورة احتواء العمل الفني الجميل عليهما، ولكن أي معرفة تلك التي يشير إليها وأي أخلاق وكيف السبيل إلى نيلها؟ وهذا ما يختلف به رائد المثالية عن سابقه من الفلاسفة، لأنه يرى أن الحقيقة لا يمكن إدراكها في الحواس، ولكن بالعقل والحدس لتكون المعرفة بذلك معرفة مجردة كلية تحيط بجوهر فهم الفضائل كالصدقة والشجاعة والحرية وغيرها من المفاهيم التي لا يمكن الوصول إلى مكوناتها بالحس والعقل الرياضي، ليتجلى الخير بصورته المثلى ويتحقق الجمال الأسمى الخالي من المنفعة الحسية.

وخلاصة القول هي: أن أفلاطون كان هنا يحاول الجمع بين الباطنية الفيثاغورية والمثالية السقراطية في الرد على السفسطائية وإعادة تأويل هيرقليطس وبارمنيدس، كل هذا قدمه في صياغة رؤية أخلاقية لها مرام اجتماعية طبقية وسياسية أرسقراطية، أسهمت مجتمعة في إرساء قيمه الجمالية التي هي انعكاس لعالم المثل ونظرية المحاكاة.

المبحث الثالث: رهانات الحقيقة العقلية في تكوين القيم الأخلاقية والجمالية عند أرسطو

تأمل أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) بمثالية أستاذه (أفلاطون) فاصطبغت طروحاته الفلسفية بشيء من المثالية إلا أن المثال الأرسطي لم يجافي المادة، فمثاليته متأرجحة بين المثالية والمادية، وموضوع العلم عنده العام، أي الكليات الذي يمكن التوصل إلى حقائقه عبر العقل.

ومع ذلك فإن العام لا يمكن أن يوجد إلا بالجزئي، وشرط المعرفة بالعام هو التعميم الاستقرائي الذي يكون مستحيلا من دون الإدراك الحسي. إلا أن أرسطو لم يرق في المادة إلا مبدأ الانفعال ونسب كل فعل إلى الصورة التي أرجع إليها بداية الحركة وغايتها والمصور الأول لكل حركة هو المحرك الأول الذي لا يتحرك^(١٦).

إذ يؤكد أرسطو بضرورة وجود محرك أول هو علة الحركة في العالم، فالإنسان لا يتحرك بنفسه، وإنما بفعل قوى متعددة، وكذلك الشمس والأخلاق وسلسلة المتحركات هذه لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية لولا وجود العلة الأولى تلك⁽¹⁷⁾

والحقيقة التي يبحث أرسطو عنها هي الحقيقة الباطنية فهي الحقيقة الواقعية، وإنما هدف الإنسان في تقاليد الطبيعة ليس تسجيل عوارضها الزائلة، بل التوصل إلى ما هو جوهري، إذ إن تفاصيل الشكل الخارجي لا تحقق الكلي العام ولا تحيط بجوهر الحقيقة، فالمغزى الباطني هو المعنى الآخر للحقيقة الواقعية.⁽¹⁸⁾

ويقترن الفعل الأخلاقي لأرسطو بمبدأ الاختيار الذي ينفرد به الإنسان عن غيره من الموجودات فالنفس تتضمنها ثلاثة عوامل سائدة (بالفعل المعرفي) أي الفعل الأخلاقي أو السلوك العملي (الحقيقة) وهي: الحس، والعقل، والشهوة، ومن بين هذه العوامل ليس الحس مبدء لأي فعل كما يتبين ذلك من مثال الدواب: فهي تملك لكن لا تشارك في فعل أخلاقي. وما يقوم به السلب والإيجاب في الفكر، يقوم به الطلب والنفور في مجال الشهوة وتبعاً لذلك فإنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية استعداداً قادراً على الاختيار وما دام الاختيار شهوة متروية فينبغي بهذا نفسه أن تكون ثم هوية بين ما تقرره القاعدة وما تطلبه الشهوة. وهذا الفكر وهذه الحقيقة اللتان نتحدث عنهما هنا ينتسبان إلى المجال العملي⁽¹⁹⁾

ومن خلال ذلك يمكن القول إن مبدأ الفعل الأخلاقي هو الاختيار، والمقصود بالمبدأ هنا نقطة ابتداء الحركة، لا الغاية التي إليها تنمو مبدأ الاختيار هو الشهوة والقاعة الموجهة نحو هدف ما.

ولهذا لا يمكن أن يوجد الاختيار من دون العقل والفكر ولا من دون الاستعداد الخلقي مع كون السلوك الحسن وضده في ميدان (الفعل المعرفي) لا يوجدان من دون فكر ومن دون خلق. ومع ذلك فإن الفكر بذاته لا يطبع بأي

حركة، بل فقط الفكر الموجه نحو هدف ويكون ذا طابع عملي وهذا النوع من الفكر يهيمن على العقل المبدع أيضاً، والفنان لأبد من أن يمتلك ذلك العقل المبدع حتى يصل إلى الهدف المنشود من عمله، وفعل الإنسان هنا غاية المطلق لأن الحياة الفاضلة غاية والشهوة تستهدف هذه الغاية ومن ثم يمكن القول بالسواء أن الاختيار التفضيلي هو عقل مشتهٍ أو شهوة عقلية.

فالفعل المعرفي المتحقق سيكون متأثراً من الشهوة إذ بوساطتها يمكن للإنسان أن يتحرك ليزاول الحياة الناطقة لا الحياة الحيوانية، وهكذا يستطيع نيل السعادة التي هي الغاية القصوى متمثلة بالخير وهو حسن العيش وحسن السيرة، أي أن يقوم الإنسان بممارسة فكره والنهوض بعقله على أكمل وجه فالسعادة تقوم باستخدام عقله⁽²⁰⁾. ويفرق أرسطو بين السعادة واللذة فاللذة لديه هي حالة عرضية ثانوية مصاحبة للفعل المعرفي وهي أعلى مراتب ودرجات تسمو وتضعف تبعاً لموضوع الفعل ذاته. فذلة الاستماع إلى الموسيقى أفضل من لذة تناول الطعام وكلاهما ضروريان إلا أن اللذة كما هو واضح مرتبطة بقيمة موضوعها، وهكذا فإن السعادة عنده ليست في تحصيل اللذة لأن اللذة ليست غاية، بل السعادة في الفضيلة والفضيلة هي التي تشعرنا باللذة ونحن نقوم بها عندما تحقق فعلاً يتفق وطبيعة الفضيلة.

فاللذة بالنسبة إلى الفعل كالنضارة تضاف إلى الشباب، أي أنها شيء ضروري بصاحب الفعل ونرغب فيه، لكن ليس باعتباره هدفاً⁽²¹⁾. إذن فمكمن السعادة وجوهرها هو الفضيلة، فما هي الفضيلة من وجهة نظر أرسطو؟ يقسم أرسطو الفضائل على قسمين استعداداً إلى ملكات النفس وهي الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية، واهتمام أرسطو مال إلى كفة الفضيلة الأخلاقية إذ يقول: (إن الفضائل منها ما هي فكرية ومنها ما هي خلقية: فالحكمة والفهم والعقل - التعقل - فكرية، والحرية والعفة: خلقية، فإذا وصفنا خلق الإنسان لم نقل إنه حكيم أو فهم لكننا نقول إنه حليم وعفيف، وقد يمدح الحكيم بالهيئة التي له وما كان من الصفات ممدوحاً سميناه الفضائل⁽²²⁾).

والفضيلة بوجه عام عند أرسطو استعداد طبيعي كامن في الإنسان بالقوة وتنتقل إلى الفعل باستخدام الإرادة وممارسة الأفعال الطيبة .

ومن هنا يمكن وضع تقييم للمثال الجمالي الأرسطي بأنه ما يشتمل على الحق والخير، وبهذا يمكن بلوغ الغاية الجمالية على وفق ما يتفق عليه من قبل الناس من مدى توافر تلك القيمتين فيه، والجمال الجيد عند أرسطو هو الموضوع الذي يناغم البيئة الحسية ويشاكلها ويحاول أن يكشف للناس المكامن الخفية من التكوينات البيئية إن كانت هذه التكوينات أشكال أم مواضيع ، والمطلق الذي يحاول أن يرتفع من الماديات إلى الماهيات أو من المحسوسات إلى المثل أو الصور الأزلية المطلقة إذ إن الجمال الجيد والرائع والحقيقي عند أرسطو هو الموضوعي والمطلق في آن واحد.

إن المعيار القيمي في صنع الجمال عند أرسطو يعني التناسب مع محتوى المعرفة للإنسان ليعي ويدرك الجمال ولهذا يكون الجمال متصفا بصفة (الفعل المعرفي) والفكر والإرادة وهو أي الإحساس بالجمال درجات بحسب مستوى الوعي، فقيمة الجمال الغرائزي الحسي الذي يلبي الحاجات الحسية والفلسجية تتحكم بالقيمة التي تحققها آليات البناء الفسيولوجي للإنسان، وهنا يحتاج إلى عقل ونفس تستطيع هضمه، فالجمال مستويات يحتاج إلى مستويات من المتقنين لتذوقه وهو درجات متسلسلة من أدناه إلى أعلاه بفعل تطور المعارف وبنائها من الحسي منتهيا إلى الحدس العقلي بفعل الحسي المشترك وبفعل الاستمتاع واللذة يكشف العلل المستقرة في الأشياء كما أن كشف الجواهر المتخفية في العالم الحسي تحتاج إلى نوع من المعرفة والخبرة التي أسسها ذاكرة وتألّق ومخيلة.

مما تقدم نستطيع القول إن الفن عند أرسطو هو كفاية الطبيعة في خلق موجودات كاملة الصورة مكتملة البناء ، والطبيعة هنا تعني حقيقة الشيء وجوهره المدرك بالعقل، وهي ترادف الصورة الثابتة والمثال الكامل الذي يوجه حركة الكائن ونموه نحو هدف مقصود فيهبه الحياة ويحقق له اكتمال

الوجود (فالجمال عند أرسطو أسمى من الحقيقة الواقعية)^(٣٣) وعلى هذا يمكن فهم الجمال الأرسطي بأنه ما بني على الحقيقة الفعلية واتسم بالفضيلة الأخلاقية، ولهذا حدد أرسطو ثلاثة مستويات وطرق للمحاكاة وهي كالآتي: (٣٤).

١- تمثيل الأشياء كما هي في الواقع، وهنا يهدف إلى إدراك جوهر الحقيقة العقلية.

٢- تمثيل الأشياء كما يتحدث عنها الناس وتبدو عليه، وهذا ما يحقق الفضيلة بحسب الاتفاق والاجماع العام على طبيعة الفضيلة المتحققة بالفعل أي بالسلوك، أو بالحركة بفعل المحرك الأول.

٣- تمثيل الأشياء كما ينبغي أن تكون على وفق طبيعة العلاقات الداخلية للعمل الفني. وهذا السبيل إلى تحقيق جمالية ذاتية نابعة من الشكل نفسه.

المبحث الرابع: رهانات الحقيقة وتمركزاتها المعرفية بين الحس والحدس لدى مدارس اليونان المتأخرة

لا تختلف المدارس اليونانية المتأخرة في نظرتها لأثر الحس أو العقل في عملية المعرفة، ومن ثم التأسيس للحقائق والقوانين الموضوعية ومنها الجمالية. ولكن التباين في الآراء يظهر في تحليل طبيعة الحواس أو العقل من جهة وماهية الدور المناط بها من جهة أخرى.

فعند مدرسة ابيقور (٣٤١-٢٧٠ ق.م) نجد أن الإحساس أصل المعرفة وسبيلها الوحيد والخطأ الوارد في تحصيل المعرفة إنما يتسبب به العقل لدوره الإدراكي في صواب التقييم. ويؤيدهم في هذا الرأي الرواقيون حيث اعتبروا الحواس السبيل الوحيد للوصول إلى غاية المعرفة، فميدان عمل الحواس هو الماديات، وبما أن الوجود كله مادي فإن لعقل أيضا مادة، إذن النفس مادية وأن الإنسان يولد مفرغا من التصورات التي تنبثق مع نموه من خلال الحواس وإحداها العقل الذي يضطلع بمهمة التجريد والإضافة والتأليف والنقل والمقارنة من دون أن يتعدى نطاق المادة الخام التي زودته بها الحواس من المحيط الموضوعي.

ومن تقييم دور الحواس في صواب العقل وصحته يمكن استشفاف النظرية الأخلاقية لأبيقور الذي يهتم بالتفريق بين الذات أكثر من التقويم الأخلاقي فيقول في خطابه إلى (مينوكوس): (حينما نرى... أن اللذة غاية فلسنا نعني لذائذ المتهتكين، ولا اللذات التي قوامها الشهوة الحسية... إنما نعني التحرر من ألم البدن، ومما يعكر صفو العقل... الذي يدعونا لكل فعل من أفعال الاختيار والرفض^(٢٥)).

ومعنى الاختيار والرفض هنا إطلاق الحكم على مدى توافر قيمة الخير في هذا الشيء أو الفضل المعرفي. كما يرى الأبيقوريون بأن هدف الإنسان تحقيق السعادة، والسعادة هي الحصول على اللذة وخير سبيل للحصول على اللذة هو المعرفة، أي معرفة الأشياء المحيطة بنا، وبذلك نستطيع الحذر من مضارها والألم الذي قد ينالنا من جراء الجهل بها لذلك اعتبروا اللذة هي الغاية والفضائل وسيلة لها (٢٦).

واللذائذ التي دعا إليها (أبيقور) هي لذائذ عقلية لا حسية لأن الأخيرة وقتية تزول بزوال المؤثر الخارجي إنما اللذائذ العقلية فيه تدوم وتحقق الخير والطمأنينة للنفس ففي النهج الأبيقوري تتضافر عدة عوامل لتحقيق الهدف ابتداءً من الحس ثم تحصيل المعرفة العقلية القائمة أساساً على الحواس، إذ تستثمرها في بناء تصورات عقلية بالإضافة إلى التحلي بقيم أخلاقية تسمى بالفضائل بما يحقق اللذة وصولاً إلى الهدف الأسمى وهو السعادة.

ويرى بعض الباحثين أن آراء المدرسة الأبيقورية في الأخلاق متأثرة بالسفسطائيين حينما شرعوا على لسان (بروتاغوراس) قوله المشهور إن (الإنسان مقياس الأشياء جميعاً). وهذا يعني أن الدين والعقائد والمجتمع ليست مصدر الإلزام الخلقي عند السفسطائيين لكون الإنسان هو صانع القوانين في الحياة، ومن هنا تأتي نسبة النظرية السفسطائية المتعالية على الأعراف والعقائد إلى درجة يصعب معها الإجابة عن السؤال ما هو الخير

وما هو الشر؟ وكانت الإجابة السوفسطائية التي ارتأها بروتاغوراس وجورجياس من خلال القول: (الخير هو منفعة الأقوى)، مما يبرهن على مدى الذاتية التي يتصف بها الرأي الفلسفي السفسطائي الذي يتجه نحو هدف أو منفعة طبقية لأقليات تقيم داخل المجتمع. إلا أن ذلك الرأي المتسم بالذاتية كان له الفضل الأكبر في تشييد وتأسيس مبدأ الاختلاف في الرأي الفلسفي المبني على أساس الحجة العقلية. (فما العدالة والحق والخير والجمال، إلا مفاهيم نسبية لا ترجع إلى مصدر إلهي دائماً وإنما مرجعها اتفاق الناس)^(٢٧). مما يجعل الإنسان هدفه ذاته وهو محور تدور حوله كل الموجودات فهو من يملك الإرادة على تقدير ماهية الجمال استناداً إلى العقل. وهنا يبدو اختلاف في تحديد (الفعل المعرفي) بين المدرسة الأبيقورية والسفسطائية إذ يعول الأبيقوريون على الحس في تشييد الحكم المعرفي القيمي في الأخلاق والجمال، في حين يشكك السفسطائيون بذلك بحجة قصور الحواس عن ادراك الحقائق الكلية ومن ثم الاعتماد على العقل في تشييد الحكم المبني على أساس المنفعة للأقوى.

أما المدرسة الأفلاطونية الحديثة التي تعد آخر معاقل الفلسفة اليونانية وهي بمثابة حلقة وصل بين الفلسفة اليونانية وفلسفة العصر الوسيط، فقد تبنى (أفلوطين ٢٠٥-٢٧٠) طروحات الأفلاطونية عن عالم الصور والمثل التي يدركها العقل. وبذلك حدد هدفه ومنهجه الذي شرعه في المطلب الأسمى له وهو التوجه الروحي إلى الذات الإلهية، فامتزجت آراؤه بصفة لاهوتية مستندة إلى مبدأ فلسفي يفترض: (أن كل شيء ينبع من العقل الإلهي وهو منهمك دائماً في عملية فيض الروح، بصيها في عالم الظواهر، ويلتقي الروح ثانية وقد حققت رسالتها الدنيوية)^(٢٨).

وقد تأثر أفلوطين بالقيم الأفلاطونية في نحت المثال الجمالي، إذ وُحد أفلاطون بين الجمال والخير، وقد تأثر أفلوطين بهذه الفكرة إذ يقول في التاسوعات: (إن الجميل هو الخير، والخير في هذا الرأي كامن خلف الجميل

وهو مصدره ومبدؤه، كما هو مصدر كل شيء ومبدؤه^(٢٩) فالخير هو مبدأ الجمال الأول والشيء جميل لأنه خير ووسيلة ادراك الخير هي الروح لا الحواس التي لا تدرك سوى ظلال الجمال وإيحاءات الحقيقة ولهذا يجب صقلها بالتفكير الراقى وحياة الألم فالنفس لن ترى الجمال والجميل من دون أن تكون جميلة^(٣٠)

وقد فرق أفلوطين بين الجمال الفني وجمال الطبيعة، إذ يرى أن الجمال يتحقق في الحجر قبل أن يتدخل الفنان في صياغة شكله بتحويله إلى تمثال، والسبب في رأيه يعود إلى اعتقاده بأن خاصية الجمال كانت موجودة في النفس على شكل تخيل وهي أعظم من الحجر نفسه، ومن ثم فالعمل الفني ليس تقليد للعالم المرئي، ولكنه يصعد بنا إلى المبادئ الأولى التي قامت عليها الطبيعة، ووظيفة الفنان ستكون استلهاهم المنبع الأول للجمال ثم بثه في المادة. ومن ذلك يتضح لنا تأكيد أفلوطين على ضرورة توافر قيمتي الحق والخير في الشيء حتى يوصف بالجمال، وأنه قد جعل الحق مدركا بملكة حدسية قوامها العقل لا الحس، وأن الخير والفضيلة هي مجموعة فضائل إلهية.

نتائج البحث

مما تقدم يتضح بأن القيم العليا في الفكر الغربي هي: (الحق — الخير — الجمال)، ألقت أهدافا عليا لدى فلاسفة اليونان من خلال وجود علاقة تبادلية بين هذه القيم وكالاتي:

١- عندما يؤلف أحد عناصر القيم الثلاث قمة المثلث، فإن باقي العناصر تنسم في دعمه وتعزيزه، فلو كان الجمال في قمة الهرم أو المثلث فإنما احتلاله للقمة وما كان ليكون لو لا توافر قيمتي الحق والخير فيه، ويصح القول في حالة استبدال المواقع.

٢- إن العنصر المتربع على قمة الهرم يفيض على العنصرين في القاعدة ويؤكد توافر ماهية القيمة أو المضمون الذي تحتويه، ويعززها في المقاييس الاجتماعية الموضوعية، وهنا يمكن القول بأن فكرة الجدول لم تكن وليدة المصادفة على يد أفلاطون أو هيجل فيما بعد، بل هي

وليدة الصراع والتفاعل الخلاق بين القيم العليا.

٣- يمكن تطبيق هذا الافتراض في حالة التشييد العقلي والحسي للمعرفة الإنسانية، إذ لا تؤخذ هذه الفرضية بنظر الاعتبار فيما لو تحصلت المعرفة من ملكات ذاتية أكثر مجافاة للوجود الموضوعي، إذ إن الجمال سيكون محض إشراقه وخاليا من القواعد والقوانين التي يجب توافرها في الشيء الجميل ليحصل على سمة الجمال.

٤- ربط سقراط بين الجمال الأخلاق باتجاه تحقيق الهدف من فلسفة القيم إذ يقرر أن علاقة الجمال بالقيم العليا (الحق — الخير — الجمال) علاقة مباشرة.

٥- إن الحقيقة عند أفلاطون لا يمكن إدراكها في الحواس ولكن بالعقل والحس لتكون المعرفة بذلك معرفة مجردة كلية تحيط بجوهر فهم الفضائل كالصداقة والشجاعة والحرية وغيرها من المفاهيم.

٦- إن الفن عند أرسطو هو كفاية الطبيعة في خلق الموجودات كاملة الصورة مكتملة البناء والطبيعة هنا تعني حقيقة الشيء وجوهره المدرك بالعقل، إذن يمكن القول إن الجمال الأرسطي هو ما يبنى على الحقيقة العقلية والاتسام بالفضيلة الأخلاقية.

٧- تعد المدرسة الأبيقورية وكذلك المدرسة الرواقية من المدارس التي أعطت مكانة مهمة للحواس، بل عدوها السبيل الوحيد للوصول إلى هدف لمعرفة في تشييد الحكم المعرفي القيمي في الأخلاق والجمال وهم بذلك كانوا على النقيض من تعاليم المدرسة السفسطائية التي وجدت في الحواس قصورا عن إدراك الحقائق الكلية، ومن ثم الاعتماد على العقل في تشييد الحكم الجمالي المبني على أساس المنفعة للأقوى.

٨- أكد أفلوطين ضرورة توافر قيمتي الحق والخير في الشيء حتى يوصف بالجمال وأنه قد جعل الحق مدركا بملكة قوامها العقل لا الحس، وأن الخير والفضيلة هي مجموعة فضائل إلهية.

هوامش البحث

- ١- ينظر: مطر، أميرة حلمي، فلسفة الجمال، المؤسسة لمصرية العامة للكتاب، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ١٤.
- ٢- ينظر: رسل، برتراند، حكمة الغرب، ج ١، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ٦٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣م، ص ٣١-٣٢.
- ٣- ينظر: أرسطو، في النفس ومعه الآراء الطبيعية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ص ١٩٤، ص ١٩-٢١.
- ٤- ينظر: ألخواني، احمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، القاهرة، ١٩٤٥م، ص ١٠١.
- ٥- أوفسيانيكوف، وسمير نوفاف، موجز تاريخ النظريات الجمالية، ترجمة: باسم السقا، دار القارابي، بيروت، سنة ١٩٧٩م، ص ١٢.
- ٦- ينظر: أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، م ١، ف ٥١.
- ٧- ينظر: مطر، أميرة حلمي، فلسفة الجمال نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت)، ص ٢٢.
- ٨- ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٦م، ص ١٨٨ و ٢١٣.
- ٩- ينظر: أفلاطون، المرجع نفسه، ص ٢٢٩، وما بعدها.
- ١٠- Zeller: Outlines of the Greek Philosophy, New yourk, p, ١٨٨.
- ١١- آل ياسين، د. جعفر، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ط ٣، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، بغداد، ١٩٨٥م، ص ١٣١.
- ١٢- ينظر: المرجع نفسه، ص ١٣١.
- ١٣- مطر، د. أميرة حلمي، فلسفة الجمال نشأتها وتطورها، مصدر سابق، ص ٥٠.
- ١٤- ينظر: زيادة، د. معن، الموسوعة الفلسفية العربية، دار الاتحاد العربي، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٣٣٢.
- ١٥- ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص ٣١ و ١٠٥.

- ١٦- ينظر: المعلة، جميل خليل نعمة، الحركة الطبيعية في فلسفة أرسطو طاليس، رسالة ماجستير (مخطوط) مقدمة إلى قسم الفلسفة، جامعة الكوفة، سنة ١٩٩٥م، ص ٧٢-٧٣.
- ١٧- ينظر: أرسطو، في النفس ومعه الآراء الطبيعية، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٨٣ وما بعدها.
- ١٨- ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص ١٣٥ وما بعدها؛ وكذلك ينظر: ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة: احمد الشيباني، منشورات المكتبة الملكية الأهلية، بيروت، (د.ت)، ص ١٦٥.
- ١٩- ينظر: أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، ترجمة: اسحق بن حنين، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م، ص ٢١٠.
- ٢٠- أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، مصدر سابق، ص ٦٧.
- ٢١- خواجه، احمد: في الأخلاق النظرية والتطبيقية، دار الغصون، بيروت، ١٩٨٥م، ص ٤٨.
- ٢٢- أرسطو: الخلاق، مصدر سابق، ص ٨٣-٨٤.
- ٢٣- هويسمان، دني: علم الجمال، ترجمة: ظافر الحسن، ط ٤، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٤٤.
- ٢٤- ينظر: هلال، محمد غنيمي، مبادئ النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٥٨، ٥٧.
- ٢٥- العشري، جلال (وآخرون): الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ٢١.
- ٢٦- ينظر: حمادة، حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الهادي، ج ٢، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ٣٢٤ وما بعدها، وكذلك ينظر: خواجه، احمد، في الأخلاق النظرية والتطبيقية، ص ٢٤.
- ٢٧- مطر، د. أميرة حلمي، فلسفة الجمال نشأتها وتطورها، ص ١٥.
- ٢٨- الشنيطي، محمد فتحي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨١م، ص ٩٥.
- ٢٩- إسماعيل، عز الدين، الأسس الجمالية في النقد الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامة، ط ٣، بغداد، ١٩٨٦م، ص ٣٩.
- ٣٠- ينظر: المعلة، د. جميل خليل نعمة، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، دار الضياء للطباعة والنشر، النجف، ٢٠٠٦م، ص ١٤٧.

المادة الشاملة والخصائص الانبثاقية

د. عباس حمزة

قسم الفلسفة/جامعة واسط

ليس للعدم من خصائص البتة"
رينيه ديكارت

مقدمة عامة:-

ينطلق هذا البحث اعتماداً على فكرتين رئيسيتين جرى عرضهما من قبل أثنين من أفذاذ فلاسفة فرنسا مع مطلع القرن العشرين هما موريس بلونديل و أدوارد لوروا، ثم...أهملتا عن عمد تارة وعن نسيان غير مبرر تارة أخرى، ثم جرى تطويرهما على يد الأب بيير تيار دو شاردان و عالم الأجنحة رايمون رويير .^(١) وهاتان الفكرتان هما المادة الشاملة، والتطور المتعالي.^(٢) وسنحاول في هذا البحث الجمع مابين هاتين الفكرتين ثم الانتقال الى ثالثة هي نتيجة منطقية للديالكتيك الرابط مابين المادة والتطور. وسنحاول قدر ما هو ممكن الوصول الى إجابات أو مقاربات أجوبة أو استشراف معرفي على صف من الأسئلة التي مايزال عالم الفلسفة ينوء بحملها مثل أصل الكون ومآله ومغزى الصيرورة وديمومتها. وتلك لعمرى أسئلة قد تبقى دون جواب مقنع ولا يحق لنا التبحر بأمكانية الأجابة النهائية عليها لولا أن التطور العلمي الذي أحرز على مدى القرنين المنصرمين، ولولا حصافة النقاش الفلسفي الدائر حالياً حول نتائج العلوم وعقلانية التحاور مابين الفلاسفة والعلماء، لولا كل ذلك ماكان من الممكن للمهتمين بتلك الأسئلة الاستمرار بالتفكير والتقيب وتقليب شذرات ما أستجد من معرفة على أكثر من وجه. ويحق لنا القول فيما ها هنا، أن الميراث الأنساني في ميداني العلوم والفلسفة قد تجاوز، في بعض المحاور على أقل تقدير، طفولة الطرح الفلسفي وتعدى سذاجة التصديق وأتجه بأندفاع صادق صوب قناعات

قد لايمكن البت برسوخها النهائي بقدر ماتوحي به من صلابة الأرض التي يقف عليها الباحثون وهم في حومة النقاش المعمق حول تلكم الأسئلة الكبرى. وليس الأمر، فيما يتعلق بهذه الأسئلة جديد كل الجدة، فقد سبق لحدوس القرون الماضية أن أقتربت الى حد مدهش مما نعرفه اليوم عن تطور الكون فهذا لوكريس في كتابه في الطبيعة يقول:- "...والأجسام محكومة بجوهر ثابت وهي تتوالى بفعل ما ينبثق من تركيباتها لكي ترتثا ذلك التعدد المهول الذي تحفل به الطبيعة"^(٣).

فيما يذهب صدر المتألهين الشيرازي الى ما هو أبعد من ذلك حين يقرر أن "ما من موجود في عالم الامكان الا ولوجوده غاية وكمالية وشوق..." أو أن "إيجاده (أي الله) لكل موجود من الموجودات يأتي بما بسط بساط الوجود على ممكنات لاتعد ولاتحصى..." ويذهب ملا صدرا أبعد من ذلك وبما هو أقرب الى لغة الفلسفة المعاصرة لنا حين يقول "أن العالم تدريجي الحصول متدرج في التكون" وهو أي هذا العالم "سيال الحصول" و الأشياء فيه "غير قارة الوجود".^(٤) ولكننا نلتمس العذر من فلاسفة الأمس، فليس الأمر مرهوناً بالحدوس أو لحظات الأشرار، على أهميتها في معرفة الحقيقة، بل أن هذه الحقيقة غدت بحاجة الى جهود كل علماء الأرض وعلى مختلف اختصاصاتهم لكي يمكن للحظة أبستمولوجية أن تصبح ممكنة. صار الأمر يتعلق أذاً بتراكم معرفي وبقدرة فائقة على الأبحار بين جزر الحقائق المتناثرة والمتناثرة في محيط المعرفة الأنسانية.

وما بين فكرتي المادة الشاملة والتطور المتعالي يمكننا أن نزج بواحدة من أكثر المفاهيم إثارة فيما يتعلق بحقيقة الكينونة، أنه مفهوم الخصائص الانبثاقية *proprie semergentes* تلك الناجمة عن حركة المادة الشاملة وتحولاتها، وسنرى بعد قليل، فيما إذا كانت القضية تتعلق حقاً بحركة ما جُبلت عليها كينونة الأشياء، أم أن الأمر يؤشر لأنبثاق متوال من لدن وجود مفارق لايعدم العودة والأبتداء هو الذي أسماه لويس لافيل بالحضور الخالد^(٥).

أ. الخصائص الأنثاقية

لقد فرضت العلوم الطبيعية على الفلسفة البحتة، وعلى يد علماء جعلوا من خلاصة تجاربهم مُدخلًا جديدًا للتفلسف، ضرورة التخلي عن بعض المفاهيم التي عفرت كثيرًا المنظومات الفلسفية مثل العدم، والشيء لذاته، فيما فرض مثل هؤلاء العلماء أ نموذجاً ولغةً جديدين جعلاً من الممكن ممارسة تفكير متعقل، قادرٌ على محاوره عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر دون أن يستسلم لها، نقول أن مثل هؤلاء العلماء أستطاعوا فرض مفاهيم جديدة نمت في أعشاش المختبرات العلمية ثم نقلت على أيديهم لتطمع بها مفاهيم الفلسفة. ومن هنا فلا يمكن وصف أفكار مثل المادة الشاملة والتطور المتعالي والخصائص الأنثاقية بالمهجنة من تزواج العلم والفلسفة، بل هي نتاج فلسفي جاء بعد أن نضجت وأينعت ثمار العلوم وتعمقت معارفها وأشدت براعة طرحها. ففكرة المادة الشاملة قد لاتعني شمولية المادة الصلبة واللموسة بقدر ماأريد لها أن تدل على مايمكن للمادة أن تدركه من تطور بعد أن حُكم عليها بالتفكك والتبعثر، وما ستؤول اليه في سياقات تطورها لاحق من لطف وتعقيد. وهي شاملة لأنها منتمية الى أصول كونية غائرة في الأبدية ومتجهة الى ما قد يتجاوز بكثير أي مفهوم متداول عن الزمان ولدرجة لايمكن الأحاطة بفكرة التطور الا عبر مفاهيم معقدة من مثل الزمكان espace-temps والديمومة المبدعة La duree creatrice التي تشكل منها فلسفة بيرغسون، على سبيل المثال مقارنة ناجحة.^(١) أما أن يكون المادي من الوجود صفة لهذه الشمولية، فالأمر يتعلق بمفهوم قلق قلقاً مبدعاً، أذ أن الفيلسوف لم يعد مستعداً لوصم الوجود المادي بالعدمية، لأنه يدرك أن فكرة المادة غدت مرتبطة بمفهوم آخر أكثر شمولية، هو مفهوم الطاقة المعتمدة التي تعبر عن نفسها بلغة خلق الجزيئات الأولى، وهو الأمر الذي يجعل ماهو صلب ومعتم مقترن بما هو مشع ومنور. على أن اعتبار الوجود المادي حجر الزاوية في البحث عن الحقيقة أنما يعني أن ليس هنالك من أحد من الفلاسفة بات قادراً على التنازل عن نقطة انطلاق رصينة لابد منها لكي يُبحر العقل في فضاء الفكر. لقد تجاوز الفكر العلمي الحديث مشكلات العدم

واللامتناهي العددي، الأمر الذي يعني فيما يعني تجاوزاً مؤقتاً ولكنه ضروري لثنائية الجوهر والعرض. ولقد سبق وأن ساهمت الفينومينولوجيا على يد هوسرل في فرض الظاهرة كموجود أساسي بعد أن نرعت عنها كل ما لحق بها من ضلالة التفكير^(٢).

تعرّف الخصائص الأنثاقية Les proprietes emergentes بأنها تلك السمات الجديدة التي تظهر بشكل غير متوقع ولم يكن لها مثال في كيانات سابقة عليها زمانياً. وهنالك أشكال متعددة للأنثاق منها ماهو عبارة عن نتائج منطقية أو هو إضافة تراكمية ومنها ماهو غير ذلك. ولا تعنينا هنا تلك الأنثاقات التي تعد نواتج متجددة لقاعدة تكوين موجودة أصلاً. فالجدة الحقيقية هي تلك التي تعبر عنها سمات تولد خلال خط سير تأريخ التكوين دون أن يكون لها شياً مسبقاً، ونسوق هنا حقيقة أن الأوكسجين والهيدروجين سابقان في تكوينهما لظهور الماء الذي يتكون نتيجة التحام ذرات العنصرين على وفق تناسق محدد ودقيق.^(٣) أن شفافية وأنسيابية نسيج جزيئات الماء وتجمده في درجة حرارة معينة وكونه عاملاً أساسياً في تكون الجزيئات الحية كلها خصائص جديدة لم تكن قد ظهرت خلال فترة معينة من تطور الكون. والأمر يشبه الى درجة ما الاختلاف في المعنى ما بين حروف كلمة أزرق إذا ما أخذت هذه الحروف كلاً على حده، أو حين تلفظ بشكل مختلف قياساً بترتيب حروف كلمة أزرق حيث سنجد أن مايوحى به ترتيب هذه الحروف في هذه الكلمة يختلف تماماً عن أي طريقة أخرى تلفظ فيها هذه الحروف. أذ أن كلمة أزرق تثير في المخيلة لوناً محدداً في حين لا يثير لفظ الحروف المبعثرة مثل هذا التصور عن اللون الأزرق. وتعالج الأونطولوجيا الأنثاقية العالم الفيزيقي بطريقة وصفية بأعتباره بنى بسيطة ومركبة، ومع هذا فإن المركب من البنى هو ليس نتاج تراكم بنى بسيطة التركيب، أذ أن الطبقات strates التي يتكون منها العالم تشهد على الدوام ولادة كيافيات جديدة، أي بمعنى أن هذه الكيافيات ليست ناجمة عن سمات وعلائق البنى الأساسية التي جاءت منها، بل أن الأمر يتعلق بشمولية معمار المعلومات التي تتلقاها هذه البنى الأساسية الأولية. ويتعلق الأمر بخصائص

لم تكن من قبل شيئاً، فيما صارت بعد ذلك حاملة لقوى سببية جديدة تؤثر على قاعدة التكوين، تلك هي المنظومة السببية العليا التي ستصبح ذات تأثير حاسم على مسيرة التكوين الذي يسبقها زمانياً. فالأحياء التي ظهرت على الأرض كالحالب الزرقاء وأنواع قديمة من الفيروسات تسببت في تغيير جوهري للغلاف الجوي. والأكثرون سابق في تكونه مقارنةً بالوعي الإنساني الذي صار اليوم يؤثر في حركة الأكثرون في كل مرة يروم الباحث مراقبته مخبرياً. ويمكننا أن نسوق الكثير من الأمثلة على هذا النحو.

لم تسترعي فكرة الخصائص الأنثاقية إلا اهتمام عدد محدود جداً من المشتغلين بفلسفة العلوم أو من العلماء^(٩)، غير أن هذا المفهوم غدى اليوم معياراً ثابتاً ومثبتاً لمن يريد أن لا يجنح تفكيره عن ملكوت الوجود قيد أنملة. وقد صدق إيمانويل ليفيناس حين صرح بأن "السلبية غير قادرة على بلوغ التعالي"^(١٠).

ويثير مفهوم الأنثاق صعوبات فلسفية جمة من مثل طبيعة العلاقة ما بين الجديد من السمات والأسس التكوينية للبنى، وتداخل القوى السببية العليا والسفلى، وطبيعة صورة العالم بعده كينونة مترابكة. كما يحاول بعض من الفلاسفة الأجابة على أسئلة متعلقة بحقيقة الوعي الإنساني بعده طفرة نوعية في الأنثاق أم أنه ينتمي الى وسط نفساني غائر في عمق التكوين.

أ. الجسمانية الكونية La corporeite cosmique

تري هل يمكننا حقاً أن نضع أيدينا على الظاهرة، أي ظاهرة بسعدها ملكوتاً مستقلاً وقائماً بذاته أم أن مفهومها هلامي يتسرب من بين أصابع يدي من يروم القبض عليه؟ ذلك ماتجيب عنه مفاهيم الخصائص الأنثاقية وفلسفتها بطريقة حاذقة. فإذا كانت الأشياء رهن حركة دؤوب فإن هذه الحركة ناجمة عن تداخل قوى والتي هي عين وجود هذه الظاهرة، مثلما يعني موتها الخلاق Apoptose حيوية عودها وأبتدائها. وعلينا أن ندرك على الفور أن نظريات التطور وبمختلف اتجاهاتها ومع ما تثيره من تفاسير متباينة ومتناقضة أحياناً في أبعادها الفلسفية إلا أنها تقضي في النهاية الى قناعة بانث راسخة بحقيقة أن الكون المنظور هو "جسمانية corporeite

خاضعة للتطور، هذا بغض النظر عن طبيعة مكونات هذه الجسمانية وأستغراق أجزائها في مسار التطور لدرجة حصول تغيير هائل في الطابع المادي المعروف عنها. والأمر يشبه الى حد بعيد ذلك الاختلاف ما بين خلية غضروفية أو متقرنة في أظفر أو شعر الثدييات والتطور المهول الذي بلغته العصبونة الدماغية neurone وما ينبثق عنها من خصائص تتجاوز عالم المادة الى عالم الوعي والأدراك. ومن هنا سنرى بوضوح أن نظام الأصول الكونية cosmogeneses الذي تأتلف بحسبه الظواهر في سياقات وجودات متباينة من حيث التعقيد، لا يتعارض مع قانون التطور المكاني-الفيزيقي أو البيولوجي لأن جميع أشكال التطور تخضع الى قانون التتابع recurrence المهيمن على كل أشكال الطاقة:- فهناك تشابه مدهش بين تطور الأجنة وتطور المنظومات الشمسية أذ يبدأ الأمر في كليهما بما يسمى بالمحور الظهاري والذي تندفع نحوه الخلايا لتكوين الجملة العصبية في حالة الجنين فيما تتكثف المادة السديمية في المجرات على ما يشبه محوراً ظهاريّاً لتظهر أجيال الشمس المختلفة |

وبقدم لنا الوسط البيولوجي، عبر تاريخ تطوره نماذج شديدة التعقيد والنجاعة والدقة لا بل وحتى الاعتدال والأقتصاد في أشكال الاتصال. يرى الفيلسوف الفرنسي أدغار موران في كتابه "حياة الحياة" أن عملية التطور ذاتها ما كان لها أن تبلغ ما بلغته من صيرورة متصاعدة لو لا ذلك التعدد في أساليب تبادل وتمثل المعلومات. صحيح أن النظام البيئي لايمتلك دماغاً مركزياً أو ذاكرة واضحة المعالم (على حد ما نملك من معلومات راهنة)، أو شبكة اتصالات واضحة، أي مستقلة في تخصص بناها، إلا أن هذا النظام البيئي بشقيه المادي والبيولوجي أنما يعد جهازاً معلوماتياً واتصالياً هائلاً لأنه وببساطة متعدد المراكز، الأمر الذي يعني الربط الدائم بين محتويات هذا النظام. وتأتي المجتمعات الحيوانية (حشرات، أسماك، طيور، ثدييات) كأهم البنى المركزية في النقاط وبحث المعلومات والأوامر لأمتلاك أي من مجتمعات هذه الأحياء على درجة شديدة الاختلاف من أنظمة الإشارة

(شمسية، صوتية، أشارية) أو حتى أنها تمتلك لغات ثرية بمفرداتها مثل تلك التي طورتها مجتمعات النمل والنحل. وتقوم لامركزية نظام المعلومات على وجود دوائر أشارية مغلقة بحيث لا يتسنى للنمل الهندي مثلاً التعرف على لغة النمل الإيطالي. وهذا يعني وجود شفرات سرية لايسمح بتسريبها خارج نطاق هذه الدوائر. أن العدد الهائل من أنظمة التشفير وتبادل المعلومات يساعد أيضاً في رفع كفاءة التطور العام للنظام، أي نظام.^(١١)

تري ماهي العلاقة الرابطة بين تطور الذكاء وتلقف المعلومات ؟ للأجابة على هذا السؤال المهم، وبعيداً عن أن يكون التنافس ما بين الأحياء هو المصدر الأول لتطور المعلومات علينا الأقرار بأن عامل الضرورة يدفع أقصى طاقات الكائن للأستجابة. وهذا يعني بعبارة أخرى خضوع كل العناصر الذاتية في الأفراد ومجتمعاتهم ونظامهم البيئي وحتى النظام الكوني الى قوانين الديومومة والأستمرار المتواصل مع حضور خالد لا يخضع لتقسيمات الماضي والحاضر والمستقبل بل هو حاضر دائم فحسب. أن الديومومة المعلوماتية تعني وجود حركة أحيائية دائبة، وفي سريان متواصل عبر مسارب الوجود برمته، ودون أن توجد هنالك موانع تحد منها اللهم الا مانفرضه أشكال المعمار المعلوماتي وكيفية هندسته لخريطة الوجود ومواقع الموجودات. وبهذا المعنى فأن الحضور الذي يتبدى من ديومومة الذوات المادية والبيولوجية والروحية سيبدو لنا على هيئة أنبثاقات متوالية في سورة تطور غائي .

ج. الطاقة الملموسة والطاقة الفياضة Energie radiale et tangentielle

وأذاً، سوف لن تأخذ الظاهرة بعد الآن كمفهوم عقلي مستقل بل هي نقطة تقاطع قوى وأنظمة تسير على خط متعرج يمتد من فوضى الحركة البراونية المبدعة الى النظام العصبي شديد الصرامة والتعقيد، وليترك لنا هذا الأمر أنطباعاً قوياً بأمكانية امتداد هذا الخط حتى بلوغ أعلى مراتب الروح. أما الأنبثاق المتوالي فهو النور الذي طرد فكرة العدم حتى صار هذا الأخير،

وعلى حد تعبير بيرغسون أكثر عبثية من القول بوجود دائرة مربعة الشكل. ومن هنا سندرك على الفور أن الأنبثاق المستمر إنما يعود لحركة تخليقية دائبة، وأن الأشياء لاتخرج من العدم الى الوجود بل من ظلمات "الأبيرون" العصي على التحديد مثلما وصفه أناكسيمندر في القرن السادس قبل الميلاد. وصنق الأب تيار دو شاردان حين وصف المادة الأولى الأبيرونية بأنها "شيء ما أكثر من ذلك الفوران البلازمي للجزيئات الأولى والذي تتولي تحليله الفيزياء المعاصرة"^(١٢) وهذا الأبيرون الذي يسميه علماء اليوم مرة بأسم الطاقة المعتمدة الخلاقة أو "جزئ هيجز" يمكننا أعتباره الخلية الجذعية الكونية cellule souche cosmique وهو الموجود في كل لحظة وفي كل مكان مخترقاً حواجز الوجود، وهو الضجة الكبرى big bang المتواصلة وفي كل شيء بحالة قبض وبسط ليتمكن معه أن ينبثق، وعلى حين غرة، ومن وسط يبدو وكأنه الفراغ المطلق، وفي الفضاء السديمي المعتم، نجم مثل شمسنا، ويكأن الأمر يتعلق بسحر أو هو حقاً سحر التفريد individuation مثلما يقول نيتشه. وهكذا ستبدو لنا كل كينونة ملكوتاً، وكل وجود معجزة. ومثلما تتسل الخلايا التخصصية عصبية، دموية، جلدية، عظمية... من خلية جذعية جنينية، ومثلما تحمل الحبة صفات كل السنابل المقبلة، فأن عتمة الخلية الجذعية الكونية تحمل أفتراض وجود كل ما سيكون .

ولكن هل يمكن حقاً أن نضع أيدينا على هذه الخلية الجذعية الكونية ؟ للجواب على هذا السؤال ينبغي لنا أن ندرك أن أستخدام مفاهيم العلوم في أجواء الفلسفة لن يثمر الا حين يكون بقصد أنجاح المقاربات الفكرية ولأجل جعل الأدرالك العلمي يجاور أجواء الحيرة الفلسفية. أذ لاوجوداً عينيّاً ظاهرياً لخلية جذعية كونية وبالمواصفات المادية لتشكل الخلية الجذعية الجنينية، بل في الأمر عبر شمولية التشكل formation وخصوصية التخليق.

differenciation أن هنالك شيء ما آخر، يمكن أن نفهمه على أنه منتماً الى نوعين متميزين من الطاقة هما سبب دينامية الوجود برمته. وهذه الدينامية هي المحصلة النهائية الراهنة والحاضرة دوماً لديالكتيك دينيك النوعين من الطاقة أولهما شعاعية فياضة وهي التي تؤلف لب وجوهر

الظواهر فيما الأخرى محسوسة ملموسة هي الجزء المنظور من الوجود. ومن هنا فإن أنتماء الظاهرة الى أصول كونية معلوماتية إنما يعني فلسفياً قدرة الكائن الأعلى وقهره للكينونات ودفعها الى التجاذب والتنافر والتلاقح الدائم، ذلك أن مصدر الطاقة الشعاعية المتلفع بالف ظلمة غيب إنما يدفع الأشياء لكي تفعل شيئاً ما ، لكي تتجز وجودها وتتوالد وتخضع لتطور متصاعد، ويسوقها للأنضواء في أنظمة الصيرورة الشاملة. وهكذا تغدو أي ظاهرة مركز أشعاع وتفجر للطاقة الفياضة... ولكن بقدر درجة لا يعلم لحد الآن مصدر أنظمتها. أن هيمنة الطاقة بكل أشكالها على ديناميكية الوجود لا يتناقض وأصرار العلوم الفيزيائية على الأقتصار في أبحاثها على الوسط المادي خاصة بعد أن تأكد للفيزيائيين الارتباط الوثيق بين الوعي الإنساني وأساليب وأدوات البحث، وبعد أن يتقن العلماء المتفلسفون من أن كل ذرة مادة وكل نظام systeme إنما يمتلك نوعاً مختلف الدرجة من درجات الوعي وحيث يصبح معها من المعقول القول بأن لقطة الحديد وعياً فيزيقياً، هو أدنى درجات الوعي، يدفعها للألتحام دوماً بذرات الأوكسجين. وبناءً على كل ما مر معنا فإن ارتباطاً وثيقاً مابين فكرة الروح والمادة، مابين المشع والملموس جعل من الضروري الحديث بعد الآن عن الطبيعة النفسانية لكل شكل من أشكال الطاقة، وهي أشكال لا ريب متعددة ومعقدة تعدد وتعقيد ما نشاهده من ظواهر مادية ، الأمر الذي يجعل المتعدد منساقاً للألتحام في تكوينات تخضع لقانون التعقيد-الوعي *complexite-conscience* الذي ينص على أن ارتفاع وتائر تعقيد المادة يقضي بها الى الأقتراب من درجات الوعي العليا. وقد يكون للأشكال الطاقة حضوراً داخلياً في باطن الظواهر هو المسؤول عن تجدها وأتساق أنساقها لدرجة وبما يجعل من الممكن لمليارات الذرات أن تأتلف لتكون لنا جسم فأر في حين أن ما يمتلكه هذا الحيوان من سمات خلقية وقدرات حركة وأحتيال وتوالد لا علاقة لها بكل ما لهذه الذرات من خصائص .

وسيعدو بعد الآن من الواضح تماماً أن شكلي الطاقة الشعاعية والملموسة يبقيان في تداخل دائم لكي يخضع متعدد المادة الى حقل التخليق،

كما أن هذين الشكلين يبقيان ممتدان على عموم الوجود وعلى هيئة قوى بعضها معروف وأكثرها في طي الغيب، ونقول هنا دون تردد أن الوجود وحوله الدلالية (المعلوماتية) إنما يمثل حضوراً ديناميكياً حياً ونورانياً يملئ قلب من يتمتله بروعة الجلالة التي قال بها ديكارت في إحدى فقرات تأملاته الثالثة حيث يتحدث عن الحجة الأنطولوجية وباعتبار أن الأنا قادرة على حدس اللانهائي وبأن الله هو ماثيره عاطفة داخلية توحى بوجود جلالته أخرى^(٣) وبأن هذه الجلالة يمكن تحسسها عن طريق التأمل الذي يملئ القلب بروعة الخلق أولاً والأبتهاج والحب لدرجة التعبد فيما بعد، ذلك بأن الكائن الأعلى هو عين هذه الجلالة التي يمكن أدراكها بأعتبارها غيرية شاملة *alterite totale* هي التي تدفع الأنا الى تلمس دروب جديدة حيث لا يتعلق الأمر بشيء نهائي يمكن أن نستقي منه مفاهيم محددة. ويحق لنا أن نسأل عما إذا كان المحسوس قد أصبح أداة لتهرب الأنا من مسؤولية اكتشاف حقيقة الوجود، إذ أن علاقة الأنا بالمحسوس هي التي تولد في النفس مشاعر الأملاك واللهو والأستجمام ليغدو المحسوس بعد ذلك مصدر خطر يجعل الأنا في مواجهة الموت. أن المحسوس حينما يأخذ كمصدر أوحده للحب سيعدو صنماً يدفع الى نسيان وجود آفاق أخرى غير الأقليم المعاش، ومن هنا فإن هذه الصنمية أن بقيت على حالها ستؤدي الى تخريب علاقتنا الحقيقية بالكينونة . وبناءً على مثل هذا التصور يمكننا القول أن فوران الخصائص الأبنائية لا ينطلق فقط من مملكة المادة الصلبة فحسب، بل أن عالم الوعي وتمثلاته الولود *representations contituantes* تشكل دينامية العقل الإنساني إنما توضح لنا كيف أن هذا العقل في تجدد دائم بالرغم مما يبدو عليه من تكرار لحالاته وعود على بدء. وقد سبق لأيمانويل ليفيناس أن بين، في كتابه الكلية والانهائي، كيف أن الذات ومنذ بداية أدراكها لأقليمها وعالمها المحيط أدركت عدم قدرتها على الأحفاظ الدائم

المصادر

- ١- ينظر بهذا الخصوص رسالتنا للدكتوراه المقدمة الى كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة بواتييه والموسومة Abbas Hamza Jabur "Matiere totale et milieu divin" 2005. p.p.231 et suivantes.
- ٢- ينظر بهذا الخصوص RUYER "R." "La genese des formes vivantes, Paris, ed. Flammarion. 1958.
- 3- LUCRECE, De la nature, ed. Carnier, Paris, 1931
- ٤- صدر الدين الشيرازي: تفسير القرآن الكريم، ج ١ منشورات بيزار قم. ينظر الصفحات ٤٥ و ٧٤ و ٨١ .
- ٥- ينظر بهذا الخصوص LAVELLE "Louis", La presence totale, Aubier, Paris, 1934
- ٦- ينظر بهذا الخصوص VIEILLARD - . البروفيسور - . BARON, "J.-L.", Bergson, Ed. P.U.F., Paris, 1991
- ٧- ينظر بهذا الخصوص HUSSERL, Idees directrices pour une phenomenologie. Ed. Gallimard, Paris, 1950.
- 8- REEVES "Hubert", L, heure de s, enivrer, Ed. Seuil, Paris 1986, P. 105.
- ٩- ينظر بهذا الخصوص أعمال الفيلسوف الأمريكي المعاصر Jaegwon Kim والفيلسوف الفرنسي Paul-Antoine Miquel.
- ١٠- ينظر بهذا الخصوص LEVINAS "E.", Positivite et transcendence, Ed. P.U.F., Paris 2000.

بمتعها المادية وأستجماعها حين تشرع بأشباع رغباتها بما في ذلك رغبة الأمتلاك، ولذا فإن وعيها سيغدو ميداناً لتوالد هذه التمثلات والتي تقود في النهاية لتجاوز الحاجة للأمتلاك الى الرغبة *desir* الميتافيزيقية على اختلاف اتجاهاتها.^(١٤) وعلى نفس المنوال كان الفيلسوف الروماني لويش لافيل قد نظر الى فعل التفكير ليس بأعتباره عملاً كأي من الأعمال اليومية الدارجة، بل هو نجاعة تصور.

تجاوز الفعل الفيزيقي وهو بذرة مبعثرة في كل وعي على اختلاف درجاته مثلما يمكن اكتشاف هذه البذرة في حالة الأستجماع الذي يلي حالة أشباع الرغبات وهو الذي نصفه مرة بالطمع حين يتعلق الأمر بالأمتلاك وبالطموح حين تتجه الأنظار الى آفاق بعيدة. أن هذه البذرة هي النسخة الأكثر عمقاً وذكاءً من صفحات الأنا أو هي الكوجيتو الرباني المغروس في كل نفس. ويطلق لافيل تسمية الفعل التفكري على لحظات عودة الوعي والتي قام بدراستها دراسة تفصيلية في كتابه "في الفعل" De l'Acte الذي ظهر في العام ١٩٣٧ وكذلك في كتابه الآخر "في الروح الأنسـانيـة" De l'ame humaine . وبهذا لا يغدو ميدان فعل التفكير منصّباً على مشهد العالم المعاش، بل هو عودة الى المعنى الحقيقي للخلق. وبعبارة أخرى فإن هذا الفعل هو نوع من التسامي يدفع الأنا المفكرة للتعالي على المعطى أبغاء التقرب من المعطى. أي أن الأنا وسريرتها الداخلية ستظل متجهة الى ماهو مجاوز لكل محدود. وبالحديث عن ما أصطلح عليه لافيل بدائرة التفكير يرى هذا الفيلسوف في اتجاه الزمان تحدياً يجعل كل مسيرة التطور البيولوجي والعقلي على اتصال وثيق واعتماد كلي على أبدية غائبة -حاضرة. وعليه فلا غرو أن يربط الوعي ما بين عالم الشهادة وعالم الغيب أي ما بين المنظور والخفي. ذلكم هو ملكوت الروح^(١٥).

البنوية بين الذات والموضوع

الإشكالية وظلالها على الفكر البشري

د. أبو الهيجاء محمد رافع العاني
كلية الآداب/ جامعة الأنبار

مقدمة

شكلت العلاقة بين الذات البشرية المفكرة وبين العالم المحيط بها إشكالية معرفية استغرق البحث في طبيعة أسسها وأبعادها وانعكاساتها على الفكر البشري، عصوراً طويلة من عمر الإنسان، لم يكد يخلو عصر منها من ظلال الحضور لهذه الإشكالية على ساحتها، وتتبع أسس تلك الإشكالية من حيث كون الإنسان ذاتاً مفكرة أخذ الفلاسفة على عاتقهم مهمة الكشف عن طاقاتها وخبراتها والكشف عن مدى قدرة تلك الذات على معرفة العالم المحيط بها وبالتالي على مدى إمكانية السيطرة عليه بعد معرفة قوانين طبيعته. ومن خلال علاقة الذات الإنسانية المفكرة بالعالم المحيط بها تولدت في عالم الفلسفة اتجاهات متعددة انقسمت بين من يرى أن الذات المفكرة هي محور الوجود لتصل في نهاية نشاطها التحليلي إلى أن كل ما لا تتناوله تلك الذات إن هو إلا محض أوهام وزيف وخداع لا ينبغي لتلك الذات المكوث طويلاً عند تناوله، وبين من يرى أن الذات ليست إلا وسيلة لتجميع ما تأتي به الحواس إلى الوعي لكي تتأسس على عملية التجميع تلك الأحكام والمقولات والأسس لنظريات المعرفة. وقد كان لكل اتجاه من تلك الاتجاهات رواده المدافعون عنه والمنظرون له، فكان من رواد المدرسة العقلية "ديكارت" و "باركلي" و "لايبنتز"، فيما كان "لوك" و "هيوم" من أبرز رواد الاتجاه التجريبي الحسي في الفلسفة الغربية، وجاء الاتجاه النقدي الذي مثله "كانط" ليحاول أن يفك رموز ذلك الصراع المعرفي عبر محاولته لرسم الحدود الفاصلة بين فعاليات العقل والحواس، وذلك من خلال مؤلفاته التي كان أبرزها هو "نقد العقل العملي" و "نقد العقل المحض" و "نقد ملكة الحكم".

11-MORIN "Edgar", La methode, t2, la vie de la vie, Ed. du Seuil, Paris, 1980. P 34-35.

12-TEILHARD DE CHARDIN "Le pere Pierre" Le phenomene humaine ,Ed, France Loisirs, Paris, 1990, II.55.

13-LEVINAS "E.", Totalite et infini, Ed. Martinus Nijhoff, 1971. P. 233.
نفس المصدر السابق.

١٤-ينظر بهذا الخصوص LAVELLE "L.", Du temps et d'eternite, Ed. Aubier, Paris, 1945.

ولقد ألقت إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع مزيداً من الظلال في عالم الفلسفة، حيث نجم عن تلك الإشكالية اتجاهان معرفيان حاولا تحديد مسارات الفكر البشري ومن ثم تحديد صلاحية أي من الذات المفكرة أم الواقع الوثيق الصلة بعالم الحس هو الأقدر على التأثير في تفسير صيرورة التاريخ البشري الذي يسير بين جداري الذات والموضوع، فتمحور الاتجاه الأول حول العقل أو الروح مستعيناً بالجدل أو "الديالكتيك" الصاعد والنازل كأداة يمكن بواسطتها تفسير حركة التاريخ البشري، ليصطلح المفكرون والفلاسفة فيما بعد على تسميته بالاتجاه المثالي الذي كان "هيجل" من أبرز وأعظم رواده، فيما تمحور الاتجاه الثاني حول المادة التي رأى فيها المحور الذي تدور حول إشكالاتها عجلة التاريخ البشري، والذي استخدم مناصروه ذات المنهج الذي سار عليه "هيجل" في تحليله لطبيعة الصراع الذي كان تدور رحاه بين المادة والعقل، وبين السيادة والعبودية، والذي كان المؤثر الأكبر على سلوك الإنسان والعامل المساعد الأكبر على تشكيل وعي الإنسان بذاته. ولم تكن فكرة القطيعة بين كلا طرفي العلاقة بين الذات والموضوع بحاضرة ولو في عالم أذهان المفكرين حتى وصلت طلائع المدرسة البنيوية إلى تخوم عالم الفلسفة وأصبحت على مشارف حدودها. يستهدف هذا البحث تعريف الدارس بأهم المعالم المميزة للمدرسة البنيوية، والوقوف على أهم الثوابت التي تميزها، والتعرف على تاريخ هذا الاتجاه، وتاريخ المصطلح، والتعرف على أبرز رواده، والأسباب والعوامل التي أدت إلى ظهوره وانتشاره، وكذلك الأسباب التي أدت إلى ظهور النقد الذي وجه إليه.

أما الصعوبة في الخوض في سبر أغوار الاتجاه البنيوي فتكمن في نظر الباحث في العلاقات الشائكة المتداخلة التي تربط بين هذا الاتجاه وبين اتجاهات أخرى في عالم الفكر، والفكر الغربي على وجه الخصوص، وهذا من جهة، والعلاقات التي نشأت بين هذا الاتجاه واتجاهات أخرى في عالم الفكر الواقع خارج نطاق الفكر الغربي كالعالم العربي على سبيل المثال لا الحصر، ولا سيما وأن كلا العالمين قد شهدا مرحلة ما بعد

الحدث التي جاءت متوازية مع عصر التحديث الذي شهد الغرب أو عالم الشمال مقدماته ونتائجه، وشهد الشرق أو عالم الجنوب نتائجه دون المرور بمقدماته مثلما شهد نتائج مرحلة الرأسمالية من دون المرور بمقدماتها الاشتراكية والانفكاك منها. ولا شك فإن طبيعة تلك العلاقات وطريقة تناولها بالبحث والتحقيق، وطريقة اعتمادها وأقعا عملياً على أكثر من صعيد قد أدى في نهاية الأمر إلى حالة من الاضطراب وفترات من الندامة بعد أن أدرك الذين شهدوا نتائج التحولات دون مقدماتها أنهم في أزمة وأن الساعة هي لات ساعة مندم.

ماهية البنية

يشكل الاتجاه البنيوي في عالم الفكر نقطة تحول مهمة، تتبع أهميتها من كونها قد سارت على عكس التيارات الفلسفية التقليدية التي كان الفكر الفلسفي عموماً قد تلون بها، والأمر يتعلق هنا بطبيعة العلاقة بين الإنسان من جهة وبين العالم الخارجي المحيط به من جهة أخرى. ولأجل الوقوف على أهم محاور ذلك الاتجاه الفكري والفلسفي فلا بد من إعطاء لمحة عنه. ويمكن القول هنا بأن البنيوية عبارة عن صورة منظمة لمجموعة من العناصر المترابطة فيما بينها بعلاقات ثابتة قادرة على أن تنظم نفسها تنظيمياً داخلياً يخلع عليها معقولة نابعة من ذاتها ويؤدي إلى تكوين كيان مستقل لها يقف بوجه مبادرات الذات الإنسانية حتى يشلها أو يخفيها، إن لم يؤدي إلى إلغائها تماماً^(١).

ويبدو لأول وهلة أن الطريق إلى فهم البنيوية structuralism هو تحليل لفظ البنية. غير أن الأمر ليس بهذه السهولة خصوصاً وأن لفظ البنية قد استعمل مدة طويلة قبل استعمال لفظ البنيوية فاتخذت كلمة بنية معاني شتى قبل أن تعطى البنيوية معناها الاصطلاحي. وقد جاء لفظ البنية في الأصل من الميدان المعماري، حيث كانت تعني الكيفية التي شيد عليها بناء ما. وهكذا فإن اللفظ "بنية" يحيل إلى اللفظ اللاتيني struere الذي يعني البناء والتشييد.

و"البنائية" أو البنيوية مأخوذة من "البناء" أو "البنية"، و"بنية" الشيء في اللغة العربية هي "تكوينه"، وهي تعني أيضاً "الكيفية" التي شيد على نحوها هذا البناء أو ذاك، وحين كان أهل اللسان العربي يفرقون في اللغة بين "المعنى" و"المبنى" فإنهم كانوا يعنون بكلمة "مبنى" ما يعنيه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة "بنية"^(١). ولفظ "البنية" في اللغة الانجليزية أو ما يناظره في اللغات الأوروبية مشتق من الفعل اللاتيني "struere" بمعنى "يبنى" أو "يشيد"، فحين يكون للشيء بنية فإن معنى ذلك أنه ليس بشيء غير منتظم أو "عديم الشكل"، بل هو موضوع منتظم له صورته الخاصة و"وحدته" الذاتية. وانطلاقاً من هذا المفهوم أصبحت الكلمة تعني الكيفية التي تنتظم بها عناصر مجموعة ما، أي أنها تعني مجموعة من العناصر المتماسكة فيما بينها فيما بينها بحيث يتوقف كل عنصر على باقي العناصر الأخرى وبحيث يتحدد هذا العنصر بعلاقته بتلك العناصر. فالبنية هي مجموعة العلاقات الداخلية الثابتة التي تميز مجموعة ما بحيث تكون هناك أسبقية منطقية للكل على الأجزاء، أي عنصر من البنية لا يتخذ معناه إلا بالوضع الذي يحتله داخل المجموعة، وأن الكل يبقى ثابتاً بالرغم مما يلحق عناصره من تغيرات^(٢). وهنا يظهر نوع من التقارب بين معنى "البنية" وبين معنى "الصورة" ما دامت كلمة "بنية" تحمل في أصلها معنى المجموع أو "الكل" المؤلف من ظواهر متماسكة يتوقف كل منها على ما عداه ويتحدد من خلال علاقته بما عداه^(٣).

لقد تناول "أفلاطون" في محاوره "التيمائوس" إشكالية البنية من حيث اللفظ الذي تدل عليه، حيث رأى "أفلاطون" أنه بتأثير القدرة الإلهية يتم الانتقال من الفوضى إلى النظام ككتلة متحركة لا شكل لها. وتوجد إلى جانب هذه السببية الموجهة إلى الخير أسباب ميكانيكية أو "ساردة" تحفظ ولكنها أيضاً تغير وتدخل الفوضى إلى ما هو موجود، ومن هنا يسلط "أفلاطون" الضوء على وجود سببية "ساردة" و"مفسدة" تؤدي عملها في الكون "cosmos"^(٤). والتعارض بين "بناء" وبين "كومة" بين سببية "موجهة" إلى غايات، وبين سببية ميكانيكية نجدها في اللغة اللاتينية حيث تتشكل ابتداءً من الجذر "struo" كلمة "يبنى" كلمة "بنية" structura وكلمة "strucs" التي تعني

"كومة"، ولفظة "structura" في اللاتينية تنطبق أولاً على فن البناء والمهندس المعماري، ولكنها تنسحب بالتشابه إلى فن عالم اللغة وقواعد الخطيب المهتم بنظام الكلمات و"بنائها" والمقطع "ura" يشير إلى المستقبل، أو إلى تحقيق مشروع العمل ونتيجته. وسوف نتذكر الألسنية وعلم التفسير هذه الدلالة التي أشار إليها "أفلاطون" بعد ألفي عام^(٥).

أما إذا نظرنا إلى معنى "البنية" من الناحية العلمية والفلسفية، فإننا نجد أمامنا عدة تعريفات لهذه الكلمة، ويقدم "الاند" تعريفاً لها إذ يقول: (إنها نسق أو كل مؤلف من ظواهر متضاربة بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى، ولا يمكن أن تكون ما هي عليه إلا في علاقتها بتلك الظواهر)^(٦)، ووفقاً لهذا المعنى تكون البنية نسقاً متكاملاً من الظواهر التي ترتبط فيما بينها بعلاقات محددة، وهذه العلاقات هي التي تعطي لهذا النسق وحدته وتوضح وظيفته، ولا يمكن فهم أية ظاهرة فيها بمعزل عن الظواهر الأخرى داخل النسق، إذ لا قيمة للعناصر المكونة للبنية إلا بالنظر إلى العلاقات القائمة بينها والتي تربط هذه العناصر بعضها إلى البعض الآخر، وتؤلف بينها في نسق محدد أو منظومة محددة. ولعل أبسط تعريف لمفهوم "البنية" هو أنها نسق أو نظام من المعقولية إذ أن البنية ليست مجرد صورة للشيء أو هيكله أو وحدته المادية أو التصميم الكلي الذي يربط أجزائه فحسب، بل هي أيضاً "القانون" الذي يفسر تكوين الشيء ومعقوليته، وبعبارة أخرى يمكن القول أن البنيويين حين يبحثون عن بنية هذا الشيء أو ذاك فإنهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبي الذي يضعه الواقع بين أيدينا على نحو مباشر وكأن كل ما يهمهم هو الوصول إلى إدراك العلاقات المادية الظاهرية التي تحقق الترابط بين "عناصر" المجموعة الواحدة، بل أنهم يهدفون أولاً وقبل كل شيء إلى الكشف عن النسق العقلي الذي يزودنا بتفسير للعمليات الجارية في نطاق مجموعة بعينها^(٧)، وهكذا ترتبط كلمة "بنية" بكلمة أخرى تبدو ملازمة ومتاخمة أو "محايدة" لها وهي "الوظيفة" فيُعنى بكلمة "بنية" عضو ما التشكيل المكاني للأجزاء التي تكونه، ويُعنى بكلمة "وظيفة" الدور

الذي يضطلع هذا العضو بأدائه، فالبنية تخصص التشريح والعمارة والهندسة، أما "الوظيفة" فتحدد كيف تسهم كل أجزاء عضو ما أو آلة في تحقيق غايته، وبينما تشير "البنية" إلى نظام هندسي أو مكاني تشير "الوظيفة" إلى نظام زمني^(٩). والبنوية أيضاً مصدر صناعي مأخوذ من صيغة النسب إلى بنية، ويسمى أيضاً بنوية، وقد يسمى بنائية من البناء وتركيبية من التركيب. وحين نتحدث عن البناء الاجتماعي أو بناء الشخصية أو البناء اللغوي، فإننا نشير بذلك إلى وجود نسق عام أهم ما يتصف به هو عنصر النظام. فالبناء هو صورة منظمة العناصر المتماصة. ومن هنا فإن التعريف المبني للبناء أو البنية يقوم على اعتباره مجموعة من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة يمكن أن ينشأ على منوالها عدد لا حصر له من النماذج^(١٠). ولتيسيط معنى البناء أورد "كليرامبار" مثلاً محسوساً هو مثال السيارة، فتحليل بناء السيارة لا يعني تفتيتها إلى قطع صغيرة بل يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن بعض، وكذلك تمييز بقية العناصر في جسم السيارة حتى يتسنى لنا معرفة استخدام كل عنصر أو على الأصح ما يساهم به كل عنصر في تحقيق الهدف الذي صممت السيارة من أجله، وهذا الهدف هو الذي يضمن ترابط جميع العناصر المكونة للكل أي البناء، ويلاحظ أن "البناء" في هذا المثال يتوفر على عنصر النظام وتماص الأجزاء كما يتوفر على "القانون" الذي يفسر تكوينه، وهو الهدف أو الوظيفة، كما أنه يسمح بأن ينشأ على منواله عدد لا يحصى من النماذج^(١١).

تبدو البنية بتقدير أولي مجموعة تحويلات تحتوي على قوانين كمجموعة من "تقابل خصائص العناصر" تغطي بلعبة التحويلات نفسها دون أن تتعدى حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية، وبكلمة موجزة، تتألف البنية من ميزات ثلاث: الجملة، والتحويلات، والضبط الذاتي^(١٢). كما يجب أن يكون بإمكان البنية أن تفسح مجالاً للتقعيد الاستنباطي، على أن يفهم فقط هذا أن التقعيد الاستنباطي هو من صنع المنظر، فيما للبنية استقلالاً عنه، وأنه يمكن

أن يترجم بمعادلة منطقية رياضية أو أن يمر بواسطة إنموذج آلي إحيائي. توجد إذاً درجات مختلفة ممكنة من التقعيد الاستنباطي تتوقف على قرارات المنظر في حين يجب تحديد نمط وجود البنية التي يكتشفها، في كل حقل خاص من الأبحاث.

ولغرض الاقتراب بشكل يوفر دقة أكبر في إيضاح الملامح العامة لماهية المدرسة البنيوية، لا بد من إيضاح مسألة مهمة وهي مسألة الآلية التي تشتغل وفقها المدرسة البنيوية وهي تحاول أن تضع أساساً جديداً ذا مسحة راديكالية في عالم الفكر النقدي لم يألفها الفكر الغربي خصوصاً والفكر العالمي عموماً، نظراً لهيمنة اتجاهات فكرية عديدة على مسرح هذا الفكر ولفترات طويلة كالاتجاه الوجودي والماركسي، وتلك الآلية ليس من السهولة بمكان أن تتضح في حال سارت خطوات الاقتراب تلك على وفق منهج يأخذ من المدرسة البنيوية اهتماماتها كل على حدة، حيث سوف تنتشت وجهات النظر ولن تؤدي في نهاية الأمر إلا إلى وصف مشوه لحقيقة هذا المنهج الذي أصبح فيما بعد مذهباً فلسفياً كون له علاقات مع كثير من العلوم، وأصبح الكثيرون يعتقدونه منهجاً في كشف الحقائق وتفكيك الهياكل التي تكمن وراءها تلك الحقائق، ومن هنا كان لا بد من أن يتم التعرف على ملامح الاتجاه البنيوي من خلال طريقتين رئيسيتين أولهما هو طريق النقد الذي وجهته البنيوية لمختلف المدارس التي عاصرت ظهورها وانتشارها، والكيفية التي تتم بها عملية النقد البنيوي للخصوم، وثاني الطريقتين يتمثل في "المثل الأعلى" والغاية النهائية التي يمكن أن يستشفها الباحث من خلال نظرة "عن كُتب" يلقبها على هذا المذهب الفلسفي، وهذا "المثل الأعلى" يتمظهر في السعي لتحقيق معقولة كامنة عن طريق تكوين بناءات مكثفة بنفسها، لا يحتاج الباحث من أجل بلوغها إلى الرجوع إلى أية عناصر خارجية، ومحاولة الوصول إلى السمات التي تشترك فيها كل البناءات التي يتوصل إليها الباحث بوجه عام^(١٣).

فالبنية جزء من الواقع، ولكنه ليس الواقع الاختباري الذي تعطينا إياه مجرد الملاحظة السطحية، فالبنية الاجتماعية ليست هي العلاقات المجتمعية

الظاهرة بل إنها مستوى من مستويات الواقع ولكنه مستوى غير ظاهر يجب الكشف عنه وراء المعطى، فنحن لا ندرك البنية في مستوى العلاقات المباشرة بين الظواهر بل ننشئها إنشاءً^(١٤).

إن أهم ما يميز "البنوية"، فلسفياً، هو محاربتها للنزعة التجريبية من جهة، وللنزعة التاريخية من جهة أخرى، فهي تذهب إلى أن العقل ينمو نمواً عضوياً، بحيث تظل فيه صور هي أشبه بالنواة الثابتة وإن كنا نزيدها على الدوام توسيعاً وتعمقاً، وعن طريق اكتشاف عناصر الثبات هذه تعتقد البنوية أنها انتقلت بدراسة الإنسان ومجتمعاته إلى مرحلة العلم المنضبط، وهو اعتقاد سوف تتبدى لنا في الصفحات الآتية الثغرات التي تتخلله^(١٥).

الأصول التاريخية لمصطلح البنوية

البنوية اتجه في تحليل اللغة ساد في النصف الأول من القرن العشرين، ويشمل عدة مدارس تشترك في تركيزها على بنية اللغة، حيث درس اللغويون منذ أيام العالم السويسري "دي سوير" عناصر اللغة والسمات المميزة لعلاقاتها بوصفها أنساقاً لا علاقة لها بالعالم الذي تعبر عنه أو تدل عليه، فكانوا بذلك يطرحون مشكلات بنائية خالصة ويضربون مثلاً يحتذى للعلوم الإنسانية الأخرى التي لم تكن قد وصلت بعد إلى مرحلة الاستقلال عن مضموناتها واكتشاف تركيباتها الخالصة^(١٦).

ولقد ازدهرت الحركة البنوية في الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين كرد فعل على الفلسفة الوجودية التي كانت مسيطرة على الساحة الفكرية في فرنسا. فقد رأى أحد رواد البنوية "كلود ليفي شتراوس" أن محاولة الوجودية للوصول إلى حقيقة الإنسان عن طريق "التجربة المعاشة" محاولة فجة وسطحية تعجز عن معرفة القواعد والعلاقات الباطنية الكامنة داخل الإنسان، إذ أنها تقف عند الظواهر الخارجية وتعتمد على تحليل المشاكل الفلسفية. ويؤدي هذا - من وجهة نظر "شتراوس" - إلى لون من ألوان الفلسفة السوقية.

كما نشأت البنوية كرد فعل ضد النزعة التاريخية التي تزعم القدرة

على تفسير أية ظاهرة إنسانية من خلال معرفة تاريخها، فالإنسان عند أنصار النزعة التاريخية "كائن تاريخي" قبل أي شيء، وهذا ما يميزه عن سائر الكائنات لأنه الكائن الوحيد الذي له تاريخ، ومن هذا المنطلق عمل التاريخيون على تفسير أية ظاهرة بالرجوع إلى الإطار التاريخي الذي ظهرت فيه، ونظروا إلى التاريخ نفسه باعتبار أنه تقدم مستمر تضيف فيه كل مرحلة تاريخية جديداً إلى المرحلة السابقة عليها، وهذه الإضافات تتم بطريقة تراكمية، أما فلاسفة البنوية فقد رفضوا هذا التصور التاريخي، وقدموا تصوراً آخر مفاده أن هناك بنية واحدة في كل المراحل التاريخية، وهذه البنية تتميز بالثبات والسكون وكل ما يفعله التاريخ مع هذه البنية هو أنه يعمقها ويعيد النظر فيها ويزيدها تعقيداً وسعة، ولذلك فإن النزعة التاريخية إذا كانت تقول بأن التاريخ يسير بشكل صاعد إلى أعلى، فإن البنوية تنظر إلى التاريخ نظرة "سكونية"، فنقول بالتوازي بين العصور القديمة والعصور الحديثة، والفرق الوحيد بين القديم والجديد هو في العمق والسعة التنوع، أما البذرة أو الأصل البنوي فهو واحد لا يتغير في الأحوال كلها. ولقد أراد البنويون من وراء التغيرات والمظاهر التشبه بالعلوم الطبيعية والرياضية في سعيها لمعرفة قوانين الكيفية الغامضة، ولذا يمكن القول بأن البناء الذي تسعى إليه الدراسات البنوية في العلوم الإنسانية شبيه القانون الرياضي العلمي في العلوم الطبيعية، ومن هنا يبرر الفلاسفة البنويون "لاتأريخهم"، حيث أن البنية بدورها "لازمانية" لأنها تعبر عن ضرورة مماثلة^(١٧).

والقول بأن البنوية قد ازدهرت في الفترة المعاصرة لا يعني أن ولادة هذا الاتجاه الفلسفي قد كانت في تلك الفترة التي تحددت في خمسينيات القرن العشرين، فالبنوية من حيث المنهج قديمة العهد، أما من حيث هي مذهب فكري شامل فهي ظاهرة حديثة، ويمكن تتبع جذورها الفلسفية إلى أصول من أهمها فلسفة "كانط" التي كانت بدورها تبحث عن نسق "قبلي" تنظم إطاره التجربة ويتألف من صور أو قوالب ذات طبيعة ذهنية^(١٨). ويذهب "فؤاد زكريا" إلى أن البنوية كمنهج كانت معروفة ومطبقة منذ وقت طويل ويرى أن هذا الاعتقاد مبني على أن تطبيق النموذج الرياضي على موضوع علمي

أبرز فلاسفة المدرسة البنيوية أولاً: فردنان دي سوسير

يعد عالم اللغة الشهير "فردنان دي سوسير" الأب الحقيقي للحركة البنيوية، إذ يرجع إليه الفضل الأكبر في ظهور المنهج البنيوي على الرغم من أن كتابه "دروس في علم اللغة العام" لم ينشر إلا بعد وفاته بثلاثة سنين ، وبالرغم أيضاً من أنه لم يستخدم كلمة "بنية" بل كان يستخدم لفظة "نسق" أو "نظام" إلا أن المنهج البنيوي لم يظهر بصورته الدقيقة إلا سنة ١٩٢٨ في المؤتمر الدولي للغويات الذي انعقد في لاهاي حيث قدم ثلاثة من علماء اللغة الروس وهم "جاكوبسون" و"كارشفسكي" و"تروبتسكوي" بحثاً وضعوا فيه اللبنة الأولى لهذه الحركة، وبعد عام واحد أصدروا بياناً استخدموا فيه كلمة "بنية" بالمعنى الذي تستخدم فيه اليوم، داعين إلى اصطناع المنهج البنيوي بوصفه منهجاً علمياً صالحاً لاكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها.

ولم يهتم "سوسير" بالبحث التكويني التاريخي للغة كما جرت عادة علماء اللغة، وهو بهذا قد قلب العلاقة بين النسق والتاريخ. وقد ميز في علوم اللسان بين "لغة" و"كلام" فاللغة جملة من المصطلحات والمواضع المتفق عليها من أجل ممارسة اللسان عند الأفراد، بينما الكلام يمثل تلك الممارسة نفسها، أي هو فعل الذات المتكلمة. وموضوع اللغة هو نسق الرموز نفسه، وهو نسق يتولد من التحديد المتبادل بين السلسلة السمعية عند الشخص الذي يتكلم ليعني شيئاً والسلسلة التصورية للشيء وهو المعنى. أي أن الرموز أو العلامات في رأيه مزدوجة أو ذات وجهين لأن العلامة أو الرمز عبارة عن اتحاد صورة صوتية وهو "الدال" بتمثل ذهني وهو "المدلول". وبينما يندرج "الدال" تحت النظام المادي لأنه عبارة عن أصوات أو إيماءات أو حركات أو صور محسوسة يندرج "المدلول" تحت النظام الذهني لأنه يتحدد على مستوى المضمون لفكرة أو معنى ، ولما كانت العلامة أو الرمز عبارة عن الكل المتألف من "الدال" و "المدلول" فإن الدلالة هي مجرد علاقة تتحقق من تألف هذين العنصرين، ولذلك يشبه "سوسير" اللغة بورقة ذات وجهين، الوجه الأول يمثل "الدال" وظهرها يمثل "المدلول"، ولا يمكن تمزيق وجه الورقة

معين هو في ذاته نوع من البنيوية حيث إذ إننا إذا أدركنا أن العلم الحديث منذ القرن السابع عشر، لم يتمكن من تحقيق انجازاته الضخمة إلا بفضل تطبيق الإنموذج الرياضي على الظواهر الطبيعية، كان في استطاعتنا أن نحكم بأن هذا العلم كان منذ بدايته "بنائياً" لأنه استهدف الاهتداء إلى "البناء" الكامن وراء الظواهر الطبيعية وعبر عن هذا البناء بلغة رياضية. بل أن كل علم لا بد أن يكون له من البنائية نصيب، لأن دراسته تنصب على بحث أنساق من العلاقات والروابط بين الظواهر^(١).

وقد وجت البنيوية مجالات عديدة للتطبيق، وكان لكل مجال شخصياته من البنيويين. ففي مجال اللغة - حيث كان أول مجال لتطبيق المنهج البنيوي - نجد العالم اللغوي السويسري "فردنان دي سوسير ١٨٥٧-١٩١٣" صاحب كتاب "دروس في علم اللغة العام" والذي يعد الأب الروحي للاتجاه البنيوي. وفي الولايات المتحدة نجد زعيم الاتجاه البنيوي في اللغويات وهو عالم اللغة المعروف "ليونارد بـلومفيلد ١٨٨٧-١٩٤٩" صاحب كتاب "اللغة" الذي ظهر عام ١٩٣٠. وفي مجال الأنثروبولوجيا نجد سيد البنيوية في فرنسا وهو "كلود ليفي شتراوس" المولود عام ١٩٠٨ والذي يرتبط هذا الاتجاه باسمه أكثر من ارتباطه بأي اسم آخر، وله في هذا المجال عدة مؤلفات مهمة منها "المجتمعات البدائية" و "الطوطمية اليوم" و "العقل البدائي" و "أسطوريات" و "النبي والمطبوخ". وفي ميدان علم النفس نجد "جاك لاكان" المولود عام ١٩٠١ صاحب كتاب "كتابات" الذي ظهر عام ١٩٦٦. وفي ميدان الماركسية وفهمها بنوياً نجد "لويس ألتوسير" صاحب المؤلفات الكثيرة في هذا المجال ومن أهمها "قراءة رأس المال" و "مونتسكيو بين الفلسفة والتاريخ" و "الرد على جون لويس" وغيرها. وفي مجال الثقافة هنالك "ميشيل فوكو" الأستاذ الحالي في "الكوليج دي فرانس" ومن أهم مؤلفاته "تاريخ الجنون" عام ١٩٦١ و "الألفاظ والأشياء" و أركيولوجيا المعرفة" عام ١٩٦٩ و "نظام المقال" عام ١٩٧١^(٢).

دون تمزيق ظهرها، ومن ثم لا يمكن القضاء على "الدال" دون القضاء على "المدلول" والعكس بالعكس^(٢١).

ثانياً: كلود ليفي شتراوس:

لقد ركز "شتراوس" أبحاثه وتطبيقاته البنيوية في مجال "الانثروبولوجيا"، فدرس المجتمعات البدائية بهدف استخلاص آليات التفكير التي تتحكم في نظرتها إلى الأشياء، وكان يرى أنه إذا ما تمكن من استخلاص هذه الآليات فإنه سيتمكن من معرفة العقل الإنساني بشكل عام لأن العقل هوية ثابتة لا تتغير على الرغم من اختلاف العصور والحضارات، والعقل البدائي ما زال يؤثر فينا بشكل خفي رغم كل التعقيدات التي تكثف تفكيرنا، وقد ركز "شتراوس" على في دراسته "الانثروبولوجية" على أساطير المجتمعات، وتوصل إلى رأي جديد في مجال دراسته للأساطير فحواه أن التفكير الأسطوري تفكير له منطق خاص به، ولذا فمن الخطأ القول بأن هناك تفكيراً غير منطقي وتفكيراً منطقياً، أو أن هناك تفكيراً متوحشاً وتفكيراً مدنياً ذلك أن تفكير المجتمعات البدائية تحكمه عمليات منطقية مثل تلك العمليات التي تحكم التفكير الحديث، والخلاف الوحيد بينهما يكمن في أن التفكير الأسطوري تفكير منطقي على المستوى المحسوس^(٢٢). وقد تمخضت أبحاث "شتراوس" عن عديد من النظريات الأخرى، ومن أبرزها نظريته التي أشار من خلالها إلى أن هناك بناءً أساسياً واحداً يكمن خلف نظام القرابة ونظام اللغة في المجتمعات البدائية، فإذا كان نظام اللغة قائماً على تبادل الألفاظ والرسائل من أجل التواصل أو الاتصال بين الأفراد والجماعات، فإن نظام القرابة قائم أيضاً على تبادل النساء أو الرسائل في المجتمعات البدائية بين الأفراد والأسر من أجل التواصل والاتصال^(٢٣).

ثانياً: ميشيل فوكو:

إذا كان "شتراوس" قد ركز في دراسته على المجتمعات البدائية، فإن هناك فيلسوفاً بنيوياً آخر هو "ميشيل فوكو" قد ركز في دراسته على الفكر الحديث وخاصة الفكر الأوربي، ففي كتابه "الكلمات والأشياء" الصادر سنة

١٩٦٦ درس العقل الأوربي الحديث في قرونه الخمسة الأخيرة وقسمه إلى مراحل لكل مرحلة بناءً مغلق ونسق محدد ثابت، لكنه لم يدرس أسباب التحول والانتقال من مرحلة إلى مرحلة. ووصف "فوكو" معارف وأفكار عصر النهضة بأنها محددة مغلقة على ذاتها يسودها الوحدة والتشابه، واعتبر أن البناء المسيطر على ذلك العصر هو بناء شبيه بالمجال المرجعي أو بالفلك الدائري المغلق. أما العصر "الكلاسيكي" - ويشمل القرنين السابع عشر والثامن عشر - فإن معارفه وأفكاره تنتم بالنظام سواء في العلوم أو الفنون أو النظم السياسية، وينتهي "فوكو" إلى أن إنموذج "المسطح" هو الذي يعبر عن روح النظام السائدة في ذلك العصر. أما القرن التاسع عشر فيرى "فوكو" أن التاريخ قد حل فيه محل النظام، وعندما يصل إلى العصر الحالي - القرن العشرين - يقول أن إنموذج الهندسي الذي يعبر عنه هو "المنثلث" لأن العلوم السائدة فيه تنقسم إلى ثلاثة أنواع "العلوم الرياضية والفيزيائية والعلوم التجريبية مثل اللغة البيولوجيا والاقتصاد والفكر التأملية الفلسفي"^(٢٤). ويطلق "فوكو" على منهجه اسم "المنهج الأركيولوجي" أو "الحفري" الذي يرمي من وراءه إلى دراسة متعمقة لكل عصر من العصور التاريخية، يقوم فيه بالحفر في بنيات ذلك العصر للوقوف على المجال المعرفي والمرجعي الذي يكمن وراء التجارب التي مر بها ذلك العصر. والانتقال من المجال المعرفي لعصر ما إلى المجال المعرفي لعصر آخر لا يخضع عند "فوكو" لأي تفسير عقلي، ولا صلة للمجال الجديد بالمجال القديم، لأن المجال الجديد يمثل دائماً قطيعة "ابستمولوجية" مع المجال السابق عليه باعتبار أن التاريخ فيما يرى "فوكو" غير متصل الحلقات، ويخضع في تطوره للتغيرات الجزرية المفاجأة التي تحركها قوى مجهولة هي التي تتحكم في التاريخ كما أنها المسؤولة أيضاً عن ظهور الهياكل البنائية.

ثالثاً: لويس ألتوسير:

على ذات المنوال الذي تبني مقولة "القطيعة المعرفية" ذهب "لويس ألتوسير" الذي طبق نظريته على الفكر الماركسي، حيث ذهب إلى أنه لا صلة

تاريخية بين "هيجل" و "ماركس"، والأخير لا يمثل "هيجل" مقلوباً على رأسه لأن الماركسية ليست جدلاً "هيجلياً" مقلوباً على نحو ما يقال عادة بل هي قطيعة معرفية مع "الهيجلية" وهي -أي- "الماركسية" - خاضعة لمفاهيمها النظرية الخاصة^(٢٥).

وهكذا نجد أن التركيز في هذا الاتجاه الفلسفي على الهياكل البنيوية: الثنائيات اللغوية عند "سوسير" بدلاً من علاقة اللغة بالعالم الخارجي، والرسائل المتبادلة بين الأسر في المجتمعات البدائية بدلاً من الاهتمام بعلاقة تلك المجتمعات بالتاريخ وبالتطور التاريخي عند كلود ليفي شتراوس، والمجال المرجعي الخاص بكل عصر من العصور مع القطيعة المعرفية بينه وبين العصر السابق عليه واللاحق له عند "ميشيل فوكو" و "التوسير".

العوامل المساعدة على ظهور البنيوية

لم تكن البنيوية لتحتل الحيز الكبير في الساحة الفكرية الغربية لولا وجود عوامل ساعدت على انتشار الفكر البنيوي ولعل من أبرز تلك العوامل هي:

١- إذا كانت الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية سبباً في دمار أوروبا، فجاءت الوجودية لتبحث مشكلة الحرية الإنسانية وعلاقتها بالمسؤولية والقلق والتمرد وغير ذلك من مفاهيم الوجودية التي نبعت من جوف تلك الحروب، وأدى ذلك إلى انتشارها ذلك الانتشار الواسع، فإن ظروف أوروبا قد تغيرت بعد ذلك فانحسرت الوجودية تدريجياً على الرغم من محاولات تجديدها لتفسح المجال أمام البنيوية التي تتلاءم وظروف المجتمع الأوروبي في البناء والارتقاء والتطور^(٢٦).

٢- إن ظهور البنيوية جاء أيضاً نتيجة لصورة المجتمع الأوروبي على كل جمود مذهبي فكري من شأنه أن يعرقل التقدم، والشعور بالحاجة إلى اتجاهات فكرية جديدة مفتوحة مرنة غير جامدة. وقد لاحظ المفكرون أن الوجودية بدأت تنح نحو المذاهب الجامدة كما أصبحت الماركسية اتجاهات فكرية مغلقة. لذلك احتاج الأمر إلى فكر جديد مفتوح يكون أقرب إلى المنهج منه إلى المذهب، وقد تمثل ذلك في البنيوية التي لا يمكن إنكار

استفادتها من الوجودية و الماركسية، ولكن في تركيب جديد ومنهج مغاير يتفق وظروف المجتمع الأوروبي^(٢٧).

٣- وكان من أسباب ظهور البنيوية السعي إلى تطوير العلوم الإنسانية لتلاحق تقدم العلوم الطبيعية، لأن جميع المحاولات التي بذلت قبل ذلك لم تكن مجدية وذلك لمغالاتها في التجريد والاهتمام بالذات الإنسانية دون العلاقات الموضوعية التي تربط بين الناس، ومن هنا جاءت البنيوية لتتحاشي مثل هذه الأخطاء بهدف تحقيق التطور المنشود في العلوم الإنسانية. ولعل هذا ما عناه "جان لأكروا" حيث قال: (البنيوية هو ذلك المنهج الذي ساعد العلوم الإنسانية في هذا العصر على تحقيق تقدم عظيم).^(٢٨)

بالإضافة إلى تلك الأسباب، يمكن القول أن انتشار البنيوية الواسع كان مرده خيبة أمل المثقفين الفرنسيين من التصورات الأيديولوجية التي كانت تاريخياً مصدر فخرهم، فتتويرة اليقاقة، وأفكار "فولتير" و "روسو" أدت إلى تسريع عملية "اللاأدلة" ونزع الثقة من فلسفة القرن التاسع عشر، ولذلك لعبت النزعة "التاريخية" في البنيوية دوراً كبيراً في حياة فرنسا الفكرية. والحقيقة أن العودة إلى الماضي ليست أمراً جديداً في حياة فرنسا، والعودة إلى الإنسان البدائي، أو إنسان "ليفى شتراوس" عكس إلى حد ما السياسة "اللااستعمارية" لقوى تقدمية في فرنسا، عكس تقويم الشعوب غير الأوروبية، وتأكيد تفوقها الأخلاقي بالمقارنة مع البؤس الروحي لعالم الوفرة^(٢٩).

مقومات الفكر البنيوي

تعدّ الدلالة أحد المفاهيم الأساسية في البنيوية والتي تطبع اتجاهها الفلسفي. وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين الأشكال البنيوية، كالبنيوية الوضعية والبنيوية العقلية والبنيوية الفينومينولوجية، فإن ما يوحدّها هو اتفاقها على أن ما يجري من خلال التحديدات اللغوية ما هو إلا منظومات دلالية ونظريات دلالية أيضاً، وما من اتجاه بنيوي إلا ويتحدث عما له دلالة، حيث تدخل الدلالة بوصفها عملية إعادة، وبوصفها تثبيتاً لمعنى الموضوع

في الإنسان. والدلالة تدل على شيء ما يقع خلفها ويكشف عن المعنى. ولقد اعتبر "دي سوسير" أن العلاقة بين "الدال" و "المدلول" هي أحد المبادئ الأساسية للبنىوية، وهذا المبدأ يقع في أساس "بنية الانثروبولوجيا" لدى "ليفي شتراوس"، كما يقع في "الأفكار القبلية" لدى "فوكو"، كما يقع في "اللاشعوري" عند "لاكان"، ويقع في نظرية "الموضوعة" عند "بارت"، وتلك الأنماط المختلفة يوحدها البحث العقلاني في منظومة الدلالات^(٢٠).

وتتميز البنيات في المدرسة البنيوية بعدة خصائص تشترك فيها، وهي:

أولاً: الكلية.

وهي العلامة المميزة للبنيات، وهي تكاد تكون بديهية لا تحتاج إلى تفسير ما دام جميع البنيويين سواء من الرياضيين أو اللغويين أو علماء النفس أو غيرهم يعترفون صراحة بذلك التعارض القائم بين "البنيات" structures "المجموعات التراكمية" aggregates "على أساس أن الأولى تمثل 'كُلّات' - وهي جمع كل wholes - بينما الثانية تتشكل من عناصر تكون مستقلة عن المركبات التي تدخل فيها. إلا أن هذا التمييز لا يعني بالطبع إنكار العناصر التي تؤلف البنية، وكل ما هنالك أن عناصر البنية محكومة بقوانين، وهذه القوانين هي التي تعطي للبنية صفة الكل أو النسق من حيث هو كذلك. وفضلاً عن فإن القوانين التي تحكم تركيب النسق لا يمكن ردها إلى الارتباطات التراكمية للعناصر التي تؤلف النسق بل هي التي تضيف على "الكل" خواص "الكل" باعتبارها متميزة عن خواص عناصره. ومن الواضح هنا أن المهم في البنية ليس هو "العناصر" المكونة للكل بل العلاقات القائمة بين هذه العناصر، تلك العلاقات التي تخضع لقانون النسق ذاته^(٢١).

ثانياً: التحولات

إن "الكُلّات" أو "المجاميع الكلية" تتطوي بذاتها على ديناميكية تتضمن سلسلة من التغيرات أو التحولات لا تخضع إلا لقوانين البنية، ولا تتوقف على أية عوامل خارجية. فالبنية لا تظل في حالة سكون وعدم تغير، بل هي تقبل دائماً التغيرات بما يتفق والحاجات المحددة من قبل علاقات النسق

وتعارضاته. وفي الحقيقة أن الأمل كان يحدو جميع النظريات البنيوية في أن ترسي نهائياً على أسس لازمانية شبيهة بما نجده في الأسس الرياضية أو المنطقية، ولكن يبدو أنه لا سبيل إلى إنكار علاقة البنية بمفهوم التحول أو التغير^(٢٢).

فالبنية عند البنيوية هي نسق من التحولات يخضع لقوانين من حيث هو نسق، وذلك في مقابل الخصائص التي تتمتع بها العناصر، بمعنى أن البنية هي القانون الذي تتشكل حسب معقولة مجموعات مختلفة. أي أن ما يهم في البنيات هو وحدة تغيراتها المتميزة، تلك الوحدة التي تشكل قانون ذلك التغير^(٢٣). وهكذا نقابل البنيوية في معناها العام النزعة الذرية atomisme، فبينما تسعى الذرية إلى عزل العناصر التي تتكون المجموعة من تراكمها، تسعى البنيوية إلى إظهار العلاقات التي تعطي للعناصر قيمتها كعناصر وإلى إدراك المجموعات التي تعطي للحدود دلالتها. فالبنية تقتضي إذن:

- الكلية: أي أن البنية تتشكل من عناصر خاضعة لقوانين تميز المجموعة. - الاستقلال في ترابط: بمعنى أن التغيرات التي تحدث داخل المجموعة تكون تابعة للبنية ولقوانينها الداخلية دون توقف على عواملها الخارجية. وهذا يعني أن البنيوية لا تعتبر أن المجموعات ناتجة عن تراكم يخضع للصدف أو أنها ناتجة عن النقاء عارض لعوامل خارجية مستقلة فيما بينها. بمعنى أن البنية تتمتع بتنظيم داخلي يحفظ وحدتها ويجعلها مغلقة بالنسبة لغيرها. فلو نحن اقتصرنا على المعنى المتداول الذي يقف عند اعتبار البنية مجرد تنظيم لعناصر مجموعة ما لبقينا في مستوى الواقع جون أن نبلغ مستوى ما هو معقول. وإنما لا نبلغ هذا المستوى الأخير إلا إذا تجاوزنا حالة فرد بعينه لنبلغ الكل، أي إذ لم نقف عند مجرد وصف مجموعة ما دون مقارنتها بمجموعات أخرى لنذكر أن تلك المجموعة تتخذ معناها في علاقاتها مع المجموعات الأخرى. وعلى هذا فإن البنيوية تبدأ عندما تؤكد بأن مجموعات مختلفة يمكن أن تتقارب فيما بينها لا بالرغم من اختلافها بل بفضل تلك الاختلافات^(٢٤).

يقوم المنهج البنيوي إذن في التعرف على اختلافات بين مجموعات

منظمة، اختلافات لا تعني تبايناً مطلقاً بل تدل على العلاقة المشتركة التي تدل نتحدد حسبها. ثم بعد هذا التعرف يقتضي المنهج ترتيب تلك الاختلافات بحيث يبدو مجموع المجموعات ناتجاً عن عملية تبديل وتركيب لتلك المجموعات فيما بينها^(٣٥).

ثالثاً: التنظيم الذاتي:

تمتاز البنية بأنها تضبط نفسها بنفسها أو تقوم بضرب من التنظيم الذاتي بما يحافظ على بقائها ويحقق لها نوعاً من الانغلاق الذاتي، فالتحولات الكامنة في بنية معينة لا تؤدي إلى شيء خارج النسق، ولكنها دائماً تولد عناصر تنتمي إليه نفسه وتحافظ على قوانينه. ولكن على الرغم من أن البنية مغلقة على ذاتها، فإن هذا الانغلاق لا يمنع من أن تدرج تحت بنية أوسع منها بحيث تصبح بنية فرعية لبنية أخرى أوسع. إلا أن اندراج البنية تحت بنية أوسع منها لا يفقدها حدودها الخاصة، إذ لا تقوم البنية الكبرى بضم البنية الفرعية، بل يكون هناك شيء أشبه بالاتحاد الفيدرالي بينهما، بحيث تظل قوانين البنية الفرعية بدون تغيير، وتحافظ على نفسها واستمرارها لذاتها^(٣٦).

ظلال البنيوية

البنيوية مدرسة يبدو أن ظلالها لا تريد أن تبأرح الواقع البشري الحالي، على الرغم من كثرة الانتقادات التي وجهت إليها. ويمكن أن نلتمس تأثير الاتجاه البنيوي في تفسير صيرورة التاريخ الإنساني الذي يمر في هذه الفترة في منعطف ذي زاوية حادة ربما لم يمر بها من قبل، والأمر يتعلق هنا بالتأثير المستمر الذي تمارسه العولمة على التكوين الاجتماعي في البقاع التي تستهدفها، وذلك من خلال الجنوح نحو الشواطئ الأولى للتكوينات الاجتماعية التي من المفترض أن تكون المجتمعات قد غادرت سواحلها وهي تظن أنها تتجه نحو التطور والتقدم والازدهار الاجتماعي المعزز بالمعرفة والمدعم بالتثوير والانفتاح على كل الجهات، هذا الجنوح الغريب مبعثه محاولات الشركات العابرة للقومية والمتعددة الجنسية لتدمير مفهوم

الدولة القومية، وإلغاء مفهوم الدولة الوطنية، والسعي لتفكيك المجتمع الواحد، الأمر الذي يجعل من المجتمعات المستهدفة تتجه إلى العودة إلى الأصول قبائلياً كان انتماءها أم اقتصادياً وذلك في سبيل الحفاظ على ما يمكن الاحتفاظ به من الهوية أو الثقافة الأصلية للمجتمع. وفي أجواء كهذه يمكن أن يتم تناول هذا الاتجاه المعرفي والذهاب في تأويل نصوصه إلى أبعد مما هو معقول، إذ من المحتمل أن يتم الاعتماد على مقولات ضرورة الفصل بين المراحل الزمنية على أساس أن لكل مرحلة خصوصيتها التي تجعل من غير الممكن تكرار ذات المرحلة في الزمن الآتي، وهو الأمر الذي تشاهده المجتمعات المعرضة لرياح العولمة من خلال حركة النزوع نحو الأصول الأولى للمجتمعات سواء أكانت قبائلية أو مناطقية، الأمر الذي يجعل من تدمير بنية تلك المجتمعات ويضعف من قواها ومقدرتها على الديمومة والتقدم. وقد كانت هذه الإشكالية مبعث تأسيس مشاريع ثقافية وفكرية مهمة أخذت على عاتقها مهمة التنبيه إلى ضرورة الاستعداد للدخول الذي يبدو أنه لا بد منه للعالم الجديد أو عالم العولمة، وذلك من خلال نشر الوعي بالمدارس الفكرية الغربية التي نشأت في بيئاتها، وضرورة التمهيد عن الأسس والظروف التي نشأت على خلفيتها، ومن ثم التروي في اتخاذ القرارات سواء بتبني مشروعها أو عدم تبنيه بحسب مواثمة تلك المشاريع للبيئة المستهدفة، ولعل مشروع المفكر العربي "طيب تيزيني" من المشاريع الفكرية التي دأبت على الحدث على ضرورة التثوير من خلال محاكاة التطور الذي بلغه الغرب من جهة وعدم تجاوز الإمكانات التي تكمن في المجتمع العربي والتي أثبت التاريخ فعاليتها في الفترات السابقة من عمر هذه المجتمعات، وبالتالي القول بأن إمكانية النهوض العربي ليست مستحيلة طالما أن مسيرة الوعي تسير على وفق مقولات التثوير وتفكيك التراث بهدف الاستفادة من الإضاءات الكثيرة التي يكتنفها^(٣٧). وهنا يمكن أن يكون

لظلال البنيوية حضورها السلبي إذا ما أُسيء فهمها بسبب قصور المفكرين وقصور الأكاديمية في تقديمها للدارسين.

ومن جهة أخرى يدعم الاتجاه البنيوي في عالم المعرفة مجال الدراسات الأنثولوجية، ويتضح هذا من خلال الهدف الذي تسعى الأنثولوجيا إلى تحقيقه، وهو التمكين من وضع قائمة بالإمكانات اللاشعورية فيما وراء الصورة الواعية والمتغيرة التي يشكلها البشر عن تطورهم. ومن خلال ذلك تعمل البنيوية على انتقاء الوقائع المجتمعية من التجربة لتدخلها إلى المختبر، وتحاول أن تمثلها في شكل نماذج لاتأخذ في اعتبارها لا الحدود وإنما العلاقات بين تلك الحدود، وحينئذ تعامل كل منظومة من العلاقات كما لو كانت حالة خاصة لمنظومات أخرى كائنة أو ممكنة فتسعى إلى إعطائها تفسيراً كلياً على مستوى قواعد تغيراتها، وتلك القواعد التي تسمح بالانتقال من مجموعة إلى أخرى^(١١). ويفيد تعزيز العلاقات بين الاتجاه البنيوي من جهة والاتجاه الأنثولوجي من جهة ثانية في بيان المعالم التي تتميز بها البنيات التاريخية بعضها عن البعض الآخر، ووفقاً لهذا التميز تتغير النظرة إلى طبيعة السيرورة التاريخية لنرى بدلاً من مراقبة خط السير التاريخي الذي أصبح تقدماً بعد أن كان لولبياً عند العديد من المؤرخين والفلاسفة، مراحل توقف الصيرورة المتقدمة للتاريخ فيها، ولنرى أحياناً أخرى تراجعاً لتلك الصيرورة، وهذا ما أدى بميشيل فوكو إلى القول بأن الدراسة التاريخية ينبغي لها أن تدور حول العثرات والقفزات والفواصل وهي التي أضحت من العناصر الأساسية في تفسير التحولات التاريخية. وكذلك يفيد ذلك التعزيز للعلاقة بين البنيوية وبين الأنثولوجيا في تحديد مراحل تاريخية بعينها، مر بها المجتمع البشري تبعاً لتأثيرات تيارات معينة عليه كالتأثير السياسي أو الأيديولوجي أو الاقتصادي^(١٢). وهذا الوجه هو الوجه الذي يمكن عبره الاستفادة من الآليات التي عملت بها المدرسة البنيوية، والمنهج البنيوي في الكشف عن مميزات المراحل التاريخية التي مرت بها المجتمعات، وذلك من

أجل هدف أسمى هو الوصول بفلسفة التاريخ إلى أقصى غاياتها والتي تتمثل في تحقيق إمكانية تحويل التاريخ إلى مصاف العلوم الدقيقة، من خلال الانتقال من الأشكال البدائية للتدوين التاريخ والمتمثلة بالسرد وصولاً إلى تخوم الطرق العلمية المتبعة في العلوم الطبيعية كالاستقراء والاستنباط، أملاً في الوصول بالتاريخ إلى مرتبة العلوم أو الاقتراب من العلوم في دقة نتائجها.

الانتقادات الموجهة للاتجاه البنيوي

على الرغم من كون دراسة الهياكل البنيوية هو أمرٌ بالغ الأهمية، من حيث كونه قد شكل سلسلة من الدراسات المعمقة التي تناولت حقبة تاريخية معينة أقيمت عليها الأضواء وأنارت الكثير من زواياها، وكشفت عن الكثير من حثيائاتها ودقائقها، وقد شكلت تلك الدراسات مراجع بحثية مهمة وغنية بالمادة العلمية للمؤرخين والفلاسفة والباحثين على حد سواء، يستفاد منها في التعرف على التفاعلات التي كانت وراء بلورة الأشكال التي كانت عليها المجتمعات البشرية التي كانت موضع بحث الاتجاه البنيوي. وقد أخطأ الماركسيون عندما أهملوا تلك الدراسة، واتجهوا إلى دراسة التاريخ مباشرة وقفزوا إلى ذلك دون أن يقفوا وقفةً مؤنية عند تلك الهياكل البنيوية التي تمثل عتبات التاريخ^(١٣).

على الرغم من كل تلك الأهمية فإن الاكتفاء بتلك الهياكل والاستغراق في بحثها مع عدم تجاوزها والخروج منها إلى آفاق تاريخية وحضارية أكثر اتساعاً هو ما يعاب على الفلسفة البنيوية بوجه عام. وليس من شك في أن اكتفاء البنيوية بالوقوف عند الهياكل البنيوية قد جعل الإنسان أسير تلك الهياكل وأقام حاجزاً بينه وبين العالم وبين التاريخ وجعله مجرد نقطة لقاء لتيارات ترد عليه من تلك الهياكل، وهو في موقف سلبي منها لا يملك بصدها دفعاً ولا تخييراً، الأمر الذي أدى في حقيقة الأمر إلى موت الإنسان، بعد أن شلت مبادراته الفردية وتحجرت أفعاله في ردود أفعال لتلك الهياكل

البنوية لا غير . وأصبحنا نبحت عن الذات الإنسانية الفردية المسؤولة عن بناء العالم والمشاركة مشاركة فعالة في رسم خريطة المستقبل فلا نكاد نجدها في الفلسفة البنوية^(٣٧) وهذا الحال من القطيعة نجده في النقد الذي وجه إلى "كلود ليفي شتراوس" والذي وجهه الانثروبولوجيين إليه حيث اتهم "شتراوس" بأنه كان "دوغماتيقيا" يُخرج البناءات عن مجرى الزمان، من خلال تأكيده على تدخل ذهن البشري في تشكيل كل نواتج ثقافته، وجمعه بين مجموعات متغايرة من الظواهر ضمن إطار أو بناء واحد هو أساس كل المظاهر الخارجية للنظم الاجتماعية^(٣٨). كما نجد أن "ميشيل فوكو" قد تعرض للنقد حينما أراد أن يبحث من خلال كتابه "الكلمات والأشياء" بطريقة غير تاريخية عن البناء المميز لكل مرحلة من مراحل الفكر الأوربي الحديث، منذ عصر النهضة حتى اليوم، وهو يتعسف في تحديد هذا البناء الذي يراه ثابتاً إلى حد إغفال كثير من العناصر الأساسية التي يستحيل فهم العصر بدونها^(٣٩). وكذلك تم توجيه النقد إلى "الماركسيين" حينما أرادوا أن يوجدوا نوعاً من المقاربة بين البنوية وبين "الماركسية" خصوصاً عند "لوسيان سيباج" وقد كانت محاولته تركز على اهتمام "ماركس" بالبحث عن أطر كلية تتجاوز نطاق العوامل الاقتصادية التي اقتصر عليها "الماركسية التقليدية"، ولذلك أنكر "سيباج" السببية المطلقة للعامل الاقتصادي ووضعه في إطار أوسع منه، وكذلك حاول "لويس ألتوسير" واتلي أراد من خلالها أن يعيد إلى الماركسية انضباطها العلمي، ويؤكد استقلالها عن "هيجل" وعن التراث الفلسفي السابق كله، ويجعل محورها بناءاً اجتماعياً واقتصادياً يكون الإنسان ذاته جزءاً منه، وهو يستعيز عن السببية التقليدية بين البناء الأدنى والأعلى بسببية معقدة متعددة الجوانب، وقد انتقدت تلك المحاولات بسبب تفسيرها المتعسف لـ "الماركسية" من خلال منظور واحد هو المنظور العلمي الدقيق وحده، وتجاهلها المفرد للإنسان. ويذهب "فؤاد زكريا" إلى أن البنوية لم تعمل حساباً لعوامل الحركة والتغير والفاعلية، لأنها ركزت على الإنسان في حالته "السكونية" حين يكون "مفعولاً" لا "فاعلاً"^(٤٠).

مصادر البحث

- ١-بياجيه، جان، ترجمة. عارف منينة وبشير أوبري، منشورات عويدات، ط٤، بيروت، ١٩٨٥.
- ٢-تيزيني، طيب، بيان في النهضة والتنوير العربي باتجاه مشروع نهضوي عربي تنويري جديد، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع ٣، مج ٢٩، مارس ٢٠٠١.
- ٣-جعفر، عبد الوهاب، البنوية والعلم عند ميشيل فوكو، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، ١٩٨٩.
- ٤-حلمي عبد الرحمن، د.إبراهيم وآخرون، موسوعة الشروق، مج ١، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٤.
- ٥-رشوان، د.محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٢، القاهرة، ١٩٨٤.
- ٦-زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٨.
- ٧-ساخاروفات، أ، من فلسفة الوجود إلى البنوية، ترجمة. أحمد برقاي، دار دمشق للطباعة، ط١، ١٩٨٤.
- ٨-سرنان، برتران سان، العقل في القرن العشرين، ترجمة. فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٠.
- ٩-نوريس، كريستوفر، التفكيكية النظرية والممارسة، ترجمة. د.صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩.
- ١٠-هويدي، د.يحيى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣.

الهوامش

- ١- هويدي، د. يحيى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٥٣.
- ٢- رشوان، د. محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٢، القاهرة، ١٩٨٤، ص ١٢٧.
- ٣- بنعبد العالي، عبد السلام، الميتافيزيقا العلم والأيدولوجيا، دار الطليعة، ط٢، بيروت، ١٩٨٠، ص ١١.
- ٤- رشوان، د. محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر السابق، ص ١٢٨.
- ٥- سرنان، برتران سان، العقل في القرن العشرين، ترجمة. فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٠، ص ١٢٧.
- ٦- سرنان، برتران سان، العقل في القرن العشرين، مصدر سابق، ص ١٢٧.
- ٧- رشوان، د. محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر السابق، ص ١٢٩.
- ٨- رشوان، د. محمد مهران، المصدر السابق، ص ١٢٩.
- ٩- سرنان، برتران سان، العقل في القرن العشرين، مصدر سابق، ص ١٣٢.
- ١٠- جعفر، عبد الوهاب، البنيوية والعلم عند ميشيل فوكو، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، ١٩٨٩، ص ١١.
- ١١- جعفر، عبد الوهاب، المصدر السابق، ص ١١.
- ١٢- بياجيه، جان، ترجمة. عارف منيمنة وبشير أوبري، منشورات عويدات، ط٤، بيروت، ١٩٨٥، ص ٨.
- ١٣- زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٨٥.

١٤- زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، مصدر سابق، ص ٢٨٥.

١٥- زكريا، فؤاد، المصدر السابق، ص ٢٧٣.

١٦- زكريا، فؤاد، المصدر السابق، ص ٢٨٢.

١٧- نوريس، كريستوفر، التفكيرية النظرية والممارسة، ترجمة. د. صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩، ص ٣٥.

١٨- زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، مصدر سابق، ص ٢٧٣.

١٩- زكريا، فؤاد، المصدر السابق، ص ٢٧٩.

رشوان، د. محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص ١٣٦.

٢٠- رشوان، د. محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص ١٣٧، ١٣٨.

٢١- هويدي، د. يحيى، قصة الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص ١٥٦.

٢٢- هويدي، د. يحيى، قصة الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص ١٥٦.

٢٣- هويدي، المصدر السابق، ص ١٥٧.

٢٤- هويدي، د. يحيى، قصة الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص ١٥٨.

٢٥- رشوان، د. محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق، ص ١٣٥.

٢٦- رشوان، د. محمد مهران، المصدر السابق، ص ١٣٥.

٢٧- رشوان، د. محمد مهران، المصدر السابق، ص ١٣٥.

٢٨- ساخاروف، ت. أ.، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة. أحمد برقلاوي، دار دمشق للطباعة، ط١، ١٩٨٤، ص ١٦٥.

٢٩- ساخاروف، ت. أ.، المصدر السابق، ص ١٦٦.

الجلسة العلمية الخامسة

محور (الفلسفة والعولمة والاعلام)

- رئيس الجلسة / أ. د. علي حسين الجابري
المقرر / م. م. سليمة ناصر

- الخطاب الفلسفي العربي بين ارث القرآن وتحديات العولمة
أ. م. د. ياسمة جاسم الشمري

- طه عبد الرحمن والمراجعة النقدية للعولمة د. رؤاء محمود

- الفلسفة واشكالية تزييف الوعي في العصر الرقمي رؤية
نقدية لاشكال الهيمنة وتضليل الوعي عبر وسائل الاعلام
د. كرم الجاف

- مقاربات في فلسفة الاعلام ومحركاتها د. عامر عبد زيد

- التراث والخطاب الاعلامي للعولمة د. علي جبار الجوراني

- تصنيع الحقائق والاعلام المعولم دراسة فلسفية
الباحثة بتول رضا عباس

٣٠- رشوان، د. محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق،
ص ١٣١ .

٣١- رشوان، د. محمد مهران، المصدر السابق، ص ١٣١ .

٣٢- بنعبد العالي، عبد السلام، الميتافيزيقا العلم والأيدولوجيا، مصدر سابق،
ص ١١ .

٣٣- بنعبد العالي، عبد السلام، الميتافيزيقا العلم والأيدولوجيا، مصدر سابق،
ص ١١ .

٣٤- بنعبد العالي، عبد السلام، المصدر السابق، ص ١١ .

٣٥- رشوان، د. محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مصدر سابق،
ص ١٣٢ .

٣٦- تيزيني، طيب، بيان في النهضة والتنوير العربي باتجاه مشروع نهضوي
عربي تنويري جديد، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون
والآداب، الكويت، ع ٣، مج ٢٩، مارس ٢٠٠١، ص ٤٩ .

٣٧- بنعبد العالي، عبد السلام، الميتافيزيقا العلم والأيدولوجيا، مصدر سابق،
ص ١٧ .

٣٨- بنعبد العالي، عبد السلام، المصدر السابق، ص ١٩ .

٣٩- هويدي، د. يحيى، قصة الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص ١٥٨ .

٤٠- هويدي، د. يحيى، قصة الفلسفة الغربية، مصدر سابق، ص ١٥٩ .

٤١- زكريا، فؤاد، آفاق الفلسفة، مصدر سابق، ص ٢٧٤ .

٤٢- زكريا، فؤاد، المصدر السابق، ص ٢٧٤ .

٤٤- زكريا، فؤاد، المصدر السابق، ص ٢٧٤ .

الخطاب الاسلامي العربي بين ارث القرآن وتحديات العولمة

أ.م.د. باسمه جاسم الشمري
كلية الاداب/ جامعة صلاح الدين

التمهيد:

لا بد لنا قبل الولوج الى الخطاب العربي وتحدياته ان نستعرض مراحل الارث العربي الاسلامي بمختلف مراحله ونمر قبل الدخول الى التفصيلات على مراحل تطور منهج البحث العلمي ونقف عند اهم المؤسسين وهم العرب المسلمون الذين كانت لهم الاسبقية في تأسيس منهجية البحث العلمي اذ لا يمكن التغافل عن انجازات المسلمين التي سبقوا بها الغرب وفتحوا لهم طريق البحث العلمي ، لنرى بعد ذلك ان النهج العلمي الذي نهجه الغرب لم يكن من ابتكارهم وحدهم ؛ وانما كانت هناك مؤثرات خارجية ادت الى هذا الانجاز العلمي ؛ وذلك لاننا ومن خلال بحثنا في المنهج العلمي وطرائق عند فلاسفة الغرب وجدنا من يجحف العرب ولا يذكر لهم علوما ومناهج سبقت غيرهم من الامم ولم تتأثر بما عند الآخرين ؛ بل ان هذه العلوم اوصلتهم الى نقد علوم الآخرين ، وتصحيح ما جاء فيها ولهم الفضل في اسبقية الغرب واليونان في تأسيس منهجية البحث العلمي ؛ لذلك ساعرج عليهم لبيان انجازاتهم في العلم ومناهجه ، ثم اعود لبيان رأي الآخر في القرآن الكريم ؛ ولقد اكتفيت في هذا الموجز بما يأتي:

اولا- اسبقية العرب المسلمين في تأسيس منهجية البحث العلمي

ان البحث العلمي واحد من اوجه النشاط المعقدة التي يمارسها العلماء باستقصاء منهجي في سبيل زيادة مجموع المعرفة العلمية وتقنياتها، ويطلق على العلم المعني بطرائق واساليب البحث في العلوم الكونية للوصول الى الحقيقة العلمية او البرهنة عليها (علم مناهج البحث) Methodology كما

يطلق على منهج البحث في العلوم الكونية التي تبحث في الظواهر الجزئية للكون والحياة اسم (المنهج التجريبي الاستقرائي)، ويقصد به منهج استخراج القاعدة العامة (النظرية العلمية) او القانون العلمي من مفردات الوقائع استنادا الى الملاحظة والتجربة . وينسب الكثير من المؤرخين وعلماء المناهج الفضل في اكتشاف هذا المنهج الى العالم الانكليزي (فرنسيس بيكون) الذي وضع ابان عصر النهضة الاوربية الحديثة كتابه المشهور "الأورجانون الجديد" ويعني به منهج البحث التجريبي ، ليعارض به ارسطو في كتابه "الأورجانون القديم" ويشهد استقراء تاريخ الفكر البشري بأن علماء الحضارة الاسلامية كانوا اسبق من الغربيين الى نقض منطق ارسطو ، واتباع المنهج التجريبي قبل يكون بعدة قرون فقد استطاعوا ان يميزوا بين طبيعة الظواهر العقلية الخالصة من جهة والظواهر المادية الحسية من جهة اخرى وفطنوا الى ان الوسيلة او الاداة التي تستخدم في هذه الظواهر يجب ان تناسب طبيعة كل منها ويعتبر ابن تيمية من اوائل العلماء المسلمين الذين نقدوا منطق ارسطو الصوري حيث هاجمه بعنف في كتابه (نقد المنطق) ودعا الى الاستقراء الحسي الذي يصلح للبحث في الظواهر الكونية ويوصل الى معارف جديدة.

سبق المسلمون:

اتجه علماء الحضارة الاسلامية الى المنهج التجريبي الاستقرائي عن خبرة ودراية بأصوله وقواعده واحرزوا على اساسه تقدما ملموسا في حركة التطوير العلمي والتقني فهذا هو (الحسن ابن الهيثم) - على سبيل المثال لا الحصر - يصف ملاح المنهج التجريبي الاستقرائي الذي اتبعه في بحث ظاهرة الابصار بقوله (راينا ان نصرف الاهتمام الى هذا المعنى بغاية الامكان ونخلص العناية به ونوقع الجد في البحث عن حقيقته ونستأنف النظر في مقدماته ونبتدي باستقراء الموجودات وتصفح احوال المبصرات وتميز خواص الجزئيات ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الابصار وما

هو مطرد لا يتغير ، وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس ثم نترقي في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج ، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه وننتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحري في سائر ما نميزه وننتقده - طلب الحق لا الميل مع الاراء ... فلعلنا ننتهي بهذا الطريق الى الحق الذي به يتلج الصدر ونصل بالتدرج والتلطف الى الغاية التي عندها يقع اليقين ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحسم بها مواد الشبهات ... وما نحن من جميع ذلك براء مما هو في طبيعة الانسان من كدر البشرية ولكننا نجتهد بقدر مالنا من القوة الانسانية ... ومن الله نستمد العون في جميع الامور)^(١).

مقومات المنهج العلمي عند المسلمين:

يوضح هذا النص بما لا يدع مجالا للشك ان القواعد العامة التي وضعها (ابن الهيثم) لمنهج الاستقراء تتميز عن قواعد المنهج (البكوني) بانها ليست مجموعة من التعليمات والارشادات التي تلتزم ترتيبا محدد لا ينبغي تجاوزه مما يضيف عليها قدرا كافيا من المرونة يحول دون جمودها امام حركة العلم وتطوره . كذلك تعكس عبارات (ابن الهيثم) كثيرا من خصائص العلم التجريبي ومقومات نجاح البحث العلمي التي افتقدها كل من المنطق الارسطي) و (المنهج البكوني) وتوضح المقارنة ان التجريبية خطوة مقصورة في اسلوب البحث العلمي عند علماء المسلمين .

من ناحية اخرى يتضح من القراءة المتأنية للنصوص العلمية في التراث الاسلامي ان الفضل في اكتشاف المنهج العلمي (التجريبي الاستقرائي) لا ينسب الى عالم اسلامي بعينه على غرار ما يقال عادة عن منهج (ارسطو) او (بيكون) او (ديكارت) بل انه يعزي الى علماء كثيرين مهدوا له في مختلف فروع العلم . فها هو (جابر بن حيان) يلقي مزيدا من الضوء على خصائص المنهج التجريبي الذي اتبعه فيؤكد ان لكل صنعة اساليبها الفنية ويحذر من الافراط في الثقة بنتائج تجاربه بالرغم من موضوعيته في البحث

العلمي فيقول: (ليس لاحد ان يدعي بالحق انه ليس في الغائب الا مثل ما شاهد او في الماضي والمستقبل الا مثل ما في الان) ^(١) ونجد في مؤلفات (الرازي) و (البيروني) و (البستاني) و (البوزجاني) و (التيفاني) و (الخازني) و (ابن النفيس) و (ابنيونس) وغيرهم ما يؤكد ايمانهم بالمنهج الجديد في تحصيل الحقيقة العلمية وممارستهم لهذا المنهج عن ادراك وفهم دقيق لكل مسلماته وادواته وخصائصه وغاياته وفي هذه الحقيقة الهامة يكمن السر - الدافع - وراء نجاح هذا المنهج ومواكبته التقدم العلمي الذي حثت عليه تعاليم الاسلام الحنيفة، ومبادئها السامية متمثلة في آيات القرآن الكريم والاحاديث النبوية الشريفة التي تكرم العلم والعلماء، وتحث على اعمال العقل، ومداومة البحث في ملكوت السموات والارض وتحرر التفكير من القيود والاهام المعوقة للكشف والابداع، وتحارب التجسيم والتبؤ العشوائي والتعصب للعرق والعرف وتحذر من الاطمئنان الى كل ما هو شائع او موروث من اراء ونظريات. ولا شك ان هذا كله اوسع واشمل مما يعرف باوهام الكهف والسوق والمسرح والجنس وهي الالهام الاربعة المنسوبة (لبيكون) والتي كثيرا ما يباهي بها فلاسفة العلم وشراح المنهج العلمي ^(٢).

القرآن الكريم... نقطة الانطلاق:

وتدلنا قراءة التراث الاسلامي على ان المسلك الذي اتبعه علماء الاصول وعلماء الحديث في الوصول الى الصحيح من الوقائع والاخبار والاقوال قد انسحب على اسلوب التفكير والتجريبي في البحث العلمي فنرى على سبيل المثال - ان (الحسن بن الهيثم) يستعمل لفظ الاعتبار (وهو لفظ قرآني) ليدل على الاستقرار التجريبي او الاستنباط العقلي ويستخدم قياس الشبه في شرحه لتفسير عملية الابصار وادراك المرئيات كذلك نجد عند (ابا بكر الرازي) الاصول الثلاثة: الاجماع، والاستقراء، والقياس في تعامله مع المجهول، فهو يقول: ((انما لمارينا لهذه الجواهر افاعيل عجيبة لاتبلغ عقولنا معرفة سببها الكامل لم نر ان نطرح كل شيء لاتدركه ولاتبلغه عقولنا لانفي ذلك سقوط

جل المنافع عنا بل نضيف الى ذلك ما ادر كناه بالتجارب وشهد لنا الناس به ولا نحل شيئا من ذلك محل ذلك الثقة الابعد الامتحان والتجربة له... ما اجتمع عليه اطباء وشهد عليه القياس وعضدته التجربة فليكن امامك). ولقد استند علماء الحضارة الاسلامية على اختلاف تخصصهم - في ممارستهم للمنهج العلمي - الى مبادئ اساسية استمدوها من تعاليم دينهم الحنيف ويمكن ايجازها فيما ياتي ^(٣).

١- عقيدة التوحيد الاسلامي هي نقطة الانطلاق في رؤية الانسان الصائبة لحقائق الوجود قال تعالى (اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم الانسان بالقلم علم الانسان ما لا يعلم) (سورة العلق/ الاية ١-٥) فانه سبحانه وتعالى هو الحق المطلق وهو مصدر كل الحقائق المعرفية الجزئية التي امرنا بالبحث عنها واستقرارها في عالم الشهادة بعدها مصدرا للثقة واليقين وليست ظلالا او اشباحا كما نظرت اليها الثقافة الغربية قال تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) (سورة فصلت: ٥٣).

٢- الايمان بوحدانية الله سبحانه وتعالى يستلزم بالضرورة العقلية ان يرد الانسان كل شيء في هذا الوجود الى الخالق الحكيم الذي اوجد هذا العالم بارادته المباشرة المطلقة على اعلى درجة من الترتيب والنظام والجمال، واخضعه لقوانين ثابتة لا يحد عنها، وحفظ تناسقه وترابطه في توازن محكم بين عوالم الكائنات، وقد شاعت ارادته تعالى ان تبين لنا من خلال نظام الكون ووحدته اطراد الحوادث والظواهرات كعلاقات سببية لنراقبها وندركها بها في الحياة الواقعية بعد ان نقف على حقيقة سلوكها ونستدل بها على قدرة الخالق ووحدانيته، والانطلاق في التفكير العلمي في اطار المفهوم الايماني يجعل الطريق مفتوحا دائما امام تجديد المنهج العلمي وتطوره بما يتناسب و مراحل تطور العلوم المختلفة كما انه يضيف على النفس الاطمئنان والثقة اللازمين لمواصلة البحث

والتأمل وينفذ العلماء من التخبط في التيه بلا دليل كالأحالة على الطبيعة أو العقل أو المصادفة أو ما إلى ذلك من التصورات التي طرحتها الفلسفات الوضعيه المتصارعة قديما وحديثا واصابتها بالعجز والعطب. قال تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور . ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير) (سورة الملك الآية: ٣-٤) ..

٣- منهج البحث والتفكير يقوم في المفهوم الاسلامي على التاليف بين العقل والواقع ويعول في اكتساب المعرفة على العقل والحواس وباقي الملكات الادراكية التي وهبها الله للإنسان . وقد حملنا الله مسؤولية استخدام وسائل العلم وادواته في مواضع كثيرة من القرآن الكريم مثل قوله تعالى (والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وحل لكم السمع والابصار والافتدة لعلكم تشكرون) (سورة النحل ٧٨) وقوله سبحانه: (ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤول) (سورة الاسراء^(١)) وقوله عز من قائل: (الم نجعل له عيينين ولسانا وشفقتين وهديناه النجدين) (سورة البلد ٨-١٠) وهكذا نجد ان علماء الحضارة الاسلامية قد تشربوا تعاليم دينهم الحنيف واصطنعوا لانفسهم منهجا علميا اسلاميا تجاوزوا به حدود الاراء الفلسفية التي تميزت بها علوم الاغريق وانتقلوا الى اجراء التجارب واستخلاص النتائج بكل مقومات الباحث المدقق مدركين ان لمنهجهم الجديد شروطا وعناصر نظرية وعملية وايمانية يجب الالمام بها وتكشف قراءتنا المتأنية لعلوم التراث الاسلامي عن سبق علماء المسلمين الى تحديد عناصر المنهج بما يتفق مع كثير من المسميات والمصطلحات الجديدة التي يتناولها اليوم علماء المنهجية العلمية مثل انواع الملاحظة والتجربة (الاستطلاعية الضابطة الحاسمة) ومقومات الفرض العلمي واستخدام الخيال العلمي في المماثلة بين الظواهر المختلفة والكشف عن الوحدة التي تربط بين وقائع متناثرة.

وليس هناك من شك في ان الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى تعتبر حلقة مهمة في تاريخ العلم والحضارة بما قدمه علماءها من تأسيس لمنهج علمي سليم ساعد على تطوير معارف جديدة ، لكننا في عالمنا الاسلامي لانزال بحاجة ماسة الى اعادة قراءة تراثنا بأسلوب العصر ومصطلحاته ليس فقط من اجل تحديث الثقافة العلمية الاسلامية بل ايضا من اجل اسلمة طرق التفكير العلمي طبقا لخصائص التطور الاسلامي ومقوماته ، ان اسلامية المعرفة بعامة والمعرفة العلمية بخاصة يجب ان تكون من الروافد الاساسية للصحة الاسلامية المنشودة.

ثانيا: العرب بين الاسلام والعولمة ((وقف امام التحديات)) عراقة العرب :

ان المتتبع للتأريخ القبلي العربي لابلده من وقفة امام مراحل تأسيس القواعد الشعبية والاممية لهذه الامة التي ارتبطت مع بعضها البعض بأسس انسانية ودينية ، اصبحت من الحق في الصميم ومن الذروة في الاسلام . وذلك ان الله تعالى خصهم بخصائص افردتهم على سائر الامم والشعوب الاخرى ، فمن حيث الجنس فانهم من اعرق الاجناس ذاك هو سام (عليه السلام) واكرم الانبياء محمد (صلعم)^(٢) . ان تفضيل العرب على سائر الامم بموجب محبتهم لدينهم واعراقهم كونهم اقدم امم الارض فهم الذين أسسوا الحضارة في التاريخ وهم ائمة الدنيا وقادة الناس ، وحبهم ايمان وبغضهم نفاق ومعاداتهم كفر ، او سببا للكفر ، والخلافة في قريش ونسبتها الى سائر الناس ، زد على ذلك انهم خلفاء رسول الله (صلعم) ، وقد ذكر لنا التاريخ من افضالهم "ان قوما من العرب قالوا السلطان الفارسي (رض): صلي بنا يا ابا عبد الله ، انت احقنا بذلك ، فقال : لا ! انتم بني اسماعيل ، العرب ، الائمة ونحن الوزراء"^(٣) ويذكر لنا التاريخ ايضا ان الخلفاء هم اول من وضع النظم الادارية للدولة الاسلامية ، ثم وضع الديوان على قدر انساب العرب فبدأ بأقربهم نسباً الى رسول الله (صلعم) فلما انتهى من وضع العرب وتسجيلهم

انتقل الى ذكر الاعاجم. وفي ذلك يقول ابن تيمية: "هكذا كان الديوان في خلافة عمر بن الخطاب (رض) وسار عليه الخلفاء الراشدين من بعده من بني امية وبني العباس الى ان تغير الامر بعد ذلك حيث انتقل الحكم من يد العرب الى الفرس والتتر والترك وغيرهم^(٧).

العرب والاسلام ((المعنى واحد)):

يرى كثير من الباحثين ان معرفة الاسلام رهينة بمعرفة العرب فلا سبيل الى ضبط الاسلام الا بضبط العربية، وان اللغة العربية من الدين ومعرفتها فرض وواجب على كل من رضي بالاسلام ديناً، وان فهم الكتاب والسنة فرض ولا يفهما الا بفهم العربية، ومما لا يتم الواجب الا به، فهي واجب؛ لهذا كره المسلمون جميعاً والعرب قاطبة ان يعود العرب النطق بغير العربية، كما يحدث اليوم مع الاجيال الحالية التي سمحت للثقافات الغربية ان تسيطر عليها، بل وتساهم في نشرها وغلبتها على الثقافة العربية الصريحة^(٨)؛ وذلك بفضل جيل من الضعفاء الذين ساهموا ومازوا يساهمون في ضياع التراث العربي لهذه الامة العريقة، وهو الذي تنبأ به رسول الله (صلعم) بقوله: "يوشك ان تتداعى عليكم الامم كما تتداعى الاكلة على قصعتها فقال المسلمون: انحن قلة يومئذ يارسول الله؟ فقال (صلعم): لا بل انتم يومئذ كثير، ولكن غثاء كغثاء السيل ولينزعن الله من قلوب عدوكم المهابة منكم وليقذفن في قلوبكم الوهن وحب الدنيا"^(٩).

الخطاب بغير العربية:

ان تلاوة الخطاب عند العرب بغير العربية التي هي اللغة الام (لغة القرآن) وشعار الاسلام واهله، حتى يصير ذلك عادة عند المصر عليه واهله، وهذا هو الدارج اليوم عند العرب التتكر للغة الام، بل ذهب بعضهم، بل ذهب بعضهم الى ابعد من ذلك واعلن ضعف هذه اللغة امام اللغات الاخرى^(١٠) وهو يعلم يقيناً ان الامم كلها لو اجتمعت على ان تأتي بقرآن

بلغتها يشابه قرآن المسلمين في اعجازه وبلاغته لما استطاعت لذلك سبيلاً لقد تحدى الله عباده بالقرآن بقوله تعالى "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً"^(١١) وقوله تعالى "افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها"^(١٢) وقوله تعالى "ولو جعلناه قرآنا اعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته اعجمي وعربي"^(١٣).

ان القرآن وعلى مدى "٥٩ آية" على وجه الدقة يتحدث فيه الله تعالى عن تدبره ونزوله من عنده ويأمر العباد بتدبره وقراءة ما تيسر منه، وحياناً يُقسِم به وبما خلق في السموات والارض من خلق عظيم^(١٤) والتأكيد على عربية لغته، الامر الذي جعل العربية حرفاً قائماً في الذكر والصلاة وفريضة على من اسلم من الاعاجم ان لا يصلي ولا يقرأ القرآن إلا بها^(١٥) فهو المعجز، قال تعالى "قل لو اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً"^(١٦)، وقوله تعالى "انا جعلناه قرآناً عربياً"^(١٧).

من اين يأتي الخطر:

لقد ذهب البعض الى القول بأن هذا القرآن من فعل محمد (صلعم) في الوقت الذي يرد الله فيه على من يظن هذا الظن بقوله تعالى "تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم"^(١٨). كذلك خطاب الله تعالى الى الرسول (صلعم)، وقوله تعالى "ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان"^(١٩) وقوله تعالى "تفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين"^(٢٠).

محمل القول ان المسلمين اليوم اكثر تفاخراً بعروبيتهم واكثر اعجاباً بلغتهم العربية في التعلم والدرس على الآخر، لما حملت من معاني البلاغة والفصاحة والبيان، زد على ذلك ان الاعجاز القرآني زادها حلة في الزهو والجمال. وفيها من بديع آي الرحمن الكثير المثير للاعجاب والجدل في نفس الوقت نفسه. اما قول الله القاطع لكل من شك تعالى عما يصفون "انا انزلنا الذكر وانا له لحافظون"^(٢١) وقد قالت العرب في امثالها: "كل بنت بابيها

معجبة" فالقرآن ابن لكل مسلم وحق ان يعجب الاب بابنه . فقد نختلف انا وانت رأيي خطأيحتمل الصواب ،ورايك صواب يَحْتَمِلُ الخطأ، لكن الصواب ألا نختلف، بل نوجه النظر الى الآخر ولانجعل صدرنا حرجاً بل نسمع ونحاور وليس افضل منا في الرأي والتصدي للرأي الآخر، اذا علمنا ان الآخر اعدّ العدة الى مواجهتنا واول اسلحته الموجهة الينا هي ديننا وعقيدتنا ، حيث تأويلاتها عنده باتت كثيرة فأصبحت خطيرة الامر الذي دعانا الى الصحوة بعد السبات والنظر قبل الفوات والحيطة للامر قبل الممات .اذ باتت قضايا الامة عالقة في ضميرها، والتاريخ لايرحم من تقاعس وذل وهان ، واول اعمالنا البحث عن الاسباب التي دعت الآخر الى بيان الرأي المضاد والداحض لما عندنا من براهين لا تقبل الشك ولا التفريط ، لنعلم بعدها أي الفريقين وقع عليه التقصير ونتحرى مواطن الضعف والعجز فينا حتى اصبحنا من الذين تكالبت عليهم الاقوام لضعفهم حتى لما قاموا الى الركب قاموا كسالى وقدخلت من قبلهم المثلثات فصار زمام امورهم في يد الآخر فتوقفت عندهم عجلة النهوض ، وليس من اليسير ان نفهم مواطن ضعفنا بعد ما فاتنا الكثير ، حتى اصبحنا اليوم امام التحديات الكبرى التي باتت كريخ تعصف في يوم عاصف ، ولا مرد لنا إلا الله . وانه ليحزننا ان نكون خير امة اخرجت للناس واول من اسس ملامح التاريخ وعزق الارض وحلب الضرع وعلم البشرية اصول الحضارة والثقافة واعطى للانسانية حق انسانيتها على هذه الارض التي جعلها الله مسكناً تجرح فيه العباد نهارها وتسكن ليلها . وان نكون اول من اقبل الى الخير فأصاب الحق ولا نكون اول من ادبر عنه ففاته من الخير الكثير . فالذي اقبل كان اقباله في فترة الركود لهذه الامة بعد ماتيين له تراثها الحضاري والعلمي فاصاب كبد الحقيقة فيما اقبل اليه من النهوض . واما من ادبر فكان ادباره في فترة غثيان الامة وسجودها لصراعاتها ونزعاتها فكان ادباره ليس معلناً بل خافياً تحت ثقافات غريبة دخيلة على ثقافته واصوله العريقة فجاءت ثقافته الدخيلة كنوع من

الطلاء الزائف طلّت وقائع الامة العريقة فاصبح الواقع مستعاراً استعيرت به قيم لا تليق بالامة واهدافها ولا ترقى بها الى مستقبلها المنشود ولا تصل بها الى بر الامان فتشوهت الحقائق والعقائد والملل وكثرت الفتن فاصابت الامة بالشلل حتى صار الركود والجهل والظلام من اهم سماتها بعد عزها وازدهارها ورفعتها، حتى تفاقم هذا الركود فصار مرضاً عضالاً ينخر في جسم العروبة الحقبة بما فيها اللغة والدين وما زالت حتى اصبح لزاماً على من اقبل عليها ان يبادر الى نهضتها من جديد وهنا يبدأ دور العقل الذي اصابه الركود فتعطل ولوازم اصلاحه باتت رهينة التحديات المحيطة به . الامر الذي ادى الى انقسام مراحل التاريخ في فترة الركود الى قسمين احدهما سلبي والآخر ايجابي.

الجانب الايجابي:

هذا الجانب من التاريخ يمثل أولئك الذين اهابوا العرب وحفظوا العرب تراثهم ومكانتهم واعترفوا بمصادقية القرآن وانه منزل من الله تعالى ومن هؤلاء نذكر على سبيل المثال.

-كتب ((مونتغمري واط)) في كتابه "الاسلام والمسيحية" وبكل صراحة: ان القرآن غير محرف وانه كتاب الله المنزل من السماء وان الكتب المسيحية واليهودية امتلأت بالتحريف ، وان محمد (صلعم) من اصدق الرسل وان دينه دين الحق الواجب اتباعه^(٢٢).

-اما ((توماس ارنولد)) في كتابه "الدعوة الى الاسلام فقد ذكر ان الاسلام انتشر بين الناس بالسماحة والحب واما المسيحية فانها انتشرت بالسيف^(٢٣).

-اما ((سجريد هونكة)) وهي مستشرقة المانية فقد تحدثت عن الاسلام وافاضت في تنظيم العرب والاسلام والمسلمين باعتدال واتزان وقالت ان الاسلام اعظم الاديان الموجودة على هذه الارض قاطبة ولم تكتفي بهذا ، بل وصفت المرأة العربية بانها اجمل النساء وثوبها اجمل اثواب

اهل الارض ومن العبث تقليد الغرب بكل شيء لأن ما عند الاسلام اجمل^(٢٤).

في الحقيقة ان عدم تمسكنا بالعقيدة وسوء فهمنا وتطرفنا وشدتنا وعدم الولاء الكامل للقرآن ، قدم الذرائع تلو الاخرى وعلى مر السنين للآخر للنيل منا حتى اصبح الواحد منا يستحي ان يتكلم بالقرآن امام الاخر ، وفي هذه يقول محمد الغزالي "لو ان صعلوكاً يهودياً يخدش ظفركه يتحرك له مجلس الامن الدولي ، اما نحن فان الالوف منا يقتلون ولا نجد من يكثرث لمصابهم .. ويقول ايضاً: لقد اصبح الدم العربي ارضاً في القارات الخمس .. هذا يجعلنا نلاحظ بدقة الخلل في التفكير الفقهي عند الجمل الكبير من المتكلمين في الفقه وعدم معالجتهم للخلل المتوارث في علاقة الحكومات بالشعوب لأن الدين في رأيهم يهتم بفقه الحيض والنفاس ولا يكثرث لفقه المال والحكم وعليه فان تغيير الاوضاع للعالم الاسلامي لا يتم ابداً قبل ان تسبقه تغييرات فكرية ونفسية عميقة^(٢٥).

الجانب السلبي:

يذكر لنا التاريخ شخصيات وقفت على الضد من الاسلام بين ناقد وحاقد ومن هؤلاء توما الاكوييني الذي تتلمذ هلى المذهب الرشدي واتبع منهجه ، والذي عرفناه فيلسوفاً ، لكن الذي لا يعرفه الكثير هو موقفه من محمد (صلعم) اذ يعتبر الرسول كاردينال مسيحي يبشر بنصرانية جديدة . اما دانتي الذي استمد الكوميديا الالهية بأجزائها الثلاث^(٢٦) من المعراج المحمدي حتى اذا ما وصل الى الجزء الثالث الجحيم اقام الحجة على محمد وعلي بأن وضعهما خالدين في الدرك الاسفل من الجحيم حاشاهما وهو بذلك يعبر عن حقه لمحمد وعلي (عليهما الصلاة والسلام)^(٢٧) . اما مارتن لوتر الذي قيل انه اسلم فيما بعد فقد نصح قبل اسلامه الكنيسة بترجمة القرآن ليسهل محاربة المسلمين ثم ما لبث ان اسلم فقتل على يد احد المتطرفين^(٢٨).

في الحقيقة لقد بدا الغرب ومنذ عشرة قرون باقتلاع جذور الاسلام من

اوربا ، فهم اليوم علمانيون وليسوا مسيحيين ، والعلمانية سرطان الاسلام وكل دين قيم يدعو الى مكارم الاخلاق . لقد خالف المسلمون اوامر الرسول (صلعم) القاضية بمحاربة الاخر قدر ما يفهم كما فعل هو (صلعم) يوم امر زيد بن ثابت (رض) بتعلم العبرية والسريانية لمخاطبة اهلها .

ان الامة اليوم بحاجة الى النهوض بمسؤولياتها واعادة الاولوية للقرآن والاسلام ، ولا اقول تأسيس دولة اسلامية ، واما دولة عربية قوية حاكمها القرآن ومجلسها الشورى والاتفاق على مبدأ الطاعة لله وحده وللرسول واولي الامران كان هذا الاخير من اهل الرأي والذمة .

لقد ساهم المسلمون وعلى مدى قرون من الزمان في اقبال فكرة واحدة للغرب وهي ان الاسلام مصدر خطر حقيقي لهم ؛ ولهذا بدأت عملية الاستعداد لقطع جذور الاسلام . وهنا لا بد للمسلمين من التنبيه الى عظم مسؤوليتهم التي تقتضي النظر الى عمق الهدم الاخلاقي للشباب المسلم حيث بدأوا ومنذ قرن من الزمان عملية عولمة الشباب واقتلاع جذور الاخلاق العربية من عقولهم بادخال الثقافات الاجنبية الدخيلة التي تستهوي كثيرا منهم وهذه اول فتائل الحرب الاخلاقية على الاسلام . بل ان الاخر بدأ ينظر الى اخلاق الرسول على انها مصدر خطر على العالم وتهديد كبير للهيمنة الاستعمارية الجديدة التي باتت تلبس اليوم قناع الحرية وتطلق مشاريح وهمية اخرها مشروع الشرق الاوسط الذي من بنوده احتلال العراق لفتح البوابة امام اسرائيل لتوسيع نفوذها في الشرق .

ان احترام الاسلام للاديان والاعراق والاقليات كان مع الرسول (صلعم) ومن بعده صار سنة عند اصحابه وافراد امته جميعاً ، ومن اخلاقه ايضاً انه رفض قتل بقوله: اخشى ان يقول الناس ان محمد أبقل اصحابه . هذه لعمرى هي قمة السماحة وبرهان النبوة الصادقة التي لم يرتقي اليها حتى الزعماء والملوك . هذه اخلاق قائد الامة على مدى (٢٣ عاماً) ووضع لها دستوراً اساسه الشدة والسماحة والعدل والمساواة

بين الجميع في الحقوق والواجبات وهو اول من فصل بين الدين والدولة، لكنه رفع الدين وبه اعز الدولة؛ لانه تنظيم لحياة بشرية متكاملة، والدولة سياسة ونظم وتشريع، وهو اول من اكد على التفاضل والتمايز والتخصص؛ وذلك بأن جعل لكل عمله المناط به، . لقد جعل لكل فرد منهجاً متكاملًا لحياة افضل مع المحافظة على التربية الاخلاقية ! لكن الذي غاب عن المسلمين اليوم هو الفقه العظيم في الدين لسد الذرائع عن الآخر، اما لضعف فيهم او لتهاون واما الاتباع والانقياد الى شرائع الآخر وهي دخيلة وهدامة وهذا هو الخطر الكبير الواجب تجنبه وضرورة محاربته وازالته.

الهوامش

- ١- موسوعة العلماء / ج ١ / ص ٣٧ .
- ٢- ياسين خليل / العلوم عند العرب / بغداد / ١٩٨٧ .
- ٣- قيس احمد / نظرية العلم عند فرانسيس بيكون / بغداد بلا تاريخ .
- ٤- جمال الدين القفطي / تاريخ العلماء / برلين / ١٩٥٤ .
- ٥- ابن تيمية / العروبة عند ابن تيمية / ص ٤-٥ .
- ٦- ابن الحنفي / وقائع الدهور / ص ٦٧ .
- ٧- ابن تيمية / السياسات الشرعية / ص ٨٠ .
- ٨- النووي / حول حديث الساعة / ص ٢٠٦ : ايضا : سعيد ايوب / المسيح الدجال / ص ٩٨
- ٩- محمد عابد الجابري / نحن والتراث / ص ٩٧ .
- ١٠- القرآن حمل التحدي للمشركون لقدرته ومنها في سورة يونس قوله تعالى "ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين" (٣٨) .
- ١١- سورة النساء / الاية (٨٢) .
- ١٢- سورة محمد / الاية (٢٤) .

- ١٣- سورة فصلت / الاية (٤٤) .
- ١٤- البخاري / الصحيح / ج ٢ / كتاب ٤ / ص ١١٧ .
- ١٥- المصدر نفسه والصفحة .
- ١٦- سورة الاسراء / الاية (٨٨) .
- ١٧- سورة الزخرف / الاية (٣) .
- ١٨- سورة غافر / الاية (١) .
- ١٩- سورة الشورى / الاية (٥٢) .
- ٢٠- سورة يونس / الاية (٣٧) .
- ٢١- سورة الحجر / الاية (٩) .
- ٢٢- مونتغمري واط / الاسلام والمسيحية / ترجمة الشيخ عبد الرحمن / ص ٧٣ .
- ٢٣- توماس ارنولد / الدعوة الى الاسلام / القاهرة / ١٩٧٠ / ص ١٠١ .
- ٢٤- سيجريد هونكة / الله ليس هكذا / القاهرة / ١٩٥٨ / ص ٩٣ . ايضا كتابها العقيدة والمعرفة / دمشق / بلا / ص ١٦٥
- ٢٥- عامر الكبيسي / الفساد والعولمة / الرياض / ٢٠٠٥ / ص ٩٤ .
- ٢٦- الاجزاء الثلاث هي : الفردوس المطهر ، الجحيم وهي مجموعة قصائد في القيامة والبحث مستوحاة من المعراج المحمدي
- ٢٧- مقابلة مع محمد عماره www.Almajd.com
- ٢٨- المصدر نفسه www.Almajd.com :

طه عبد الرحمن والمراجعة النقدية للعولمة

د. رواء محمود
استاذ في الجامعة الاسلامية

المبحث الاول ماهي العولمة ؟

قراءة نقدية في مراجعة طه عبد الرحمن

يبدأ د. طه عبد الرحمن مراجعته النقدية للعولمة بتوضيح غرض المراجعة الهادف الى ما يسميه بـ (طريق التعقيل الموسع في نقد نظام العولمة) . بحيث لا ينعصر التعقيل المذكور في (التعقيل الاداتي) في منهجيته الغربية ، بل يتسع لمختلف القيم المعنوية المرتبطة بالاشياء ، مع اختلاف هذه القيم نظرية كانت ام عملية ام وجدانية ، مع عدم انفكاك السبب الموضوعي عن القيم المعنوية فيه في حالة التبعية لهذه القيم^(١).

يرى د. طه عبد الرحمن في مجال تحديد مفهوم للعولمة ان تعاريفها اكثر من تحصى ، وهذا ما يمنحها صفتي التعقيد واللاتحديد . ويعرفها قائلاً : "العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول الى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والافراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث : "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية" وسيطرة التقنية في حقل العلم " وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال"^(٢).

نرى ان الاتفاق غير قائم حول مفهوم العولمة المتقدم في التعريف المذكور .

فبالاستناد الى بيتر برغر ، احد ابرز علماء الاجتماع المعاصرين ، فإن مصطلح العولمة مشحون عاطفياً في الخطاب العام . فالعولمة بالنسبة للبعض هي الوعد بالمجتمع الانساني العالمي ، والتي ستؤدي الى عصر جديد من السلام والديمقراطية ، اما بالنسبة لآخرين فإنها عبارة عن تهديد

الهيمنة الأمريكية الاقتصادية والسياسية ، ومع نتيجتها الثقافية فإنها تمثل عالماً من الهيمنة مشابهاً "لعالم ديزني لاند ، المسمى من قبل المكتب الحكومي الفرنسي الرسمي بـ (تشرنوبل الثقافي) (٣) .

وعن كونها السؤال مفتوحاً " عن إمكانية كون العولمة مؤثرة في المجال الثقافي ، وعن كونها هي الامركة ذاتها ؟ وهنا يبقى الخلاف قائماً بين وجهتي نظر : الاولى : ترى ان العولمة آتية بالتغيير بلاشك ، وتؤكد ان التغيير جزء من ديناميكية الواقع . ومع ذلك فالعولمة لا تهدف الى الغاء القيم التقليدية وسلطانها . وتؤكد وجهة النظر هذه ان المنافسة الناجحة لمنتجات الامريكية في السوق العالمية تعكس شعبيتها وقوتها وتأثيرها . في حين تؤكد وجهة نظر اخرى ان العولمة هي نهاية للتنوع الثقافي ، ونصر لثقافة القطب الواحد الخادمة لحاجة الشركات (٤) .

ويرى د. طه عبد الرحمن ترتيب النتائج الاتية على التعريف الذي قدمه بما يأتي :

اولاً : ليست حالة قائمة بهذا العالم ، بل هي فعل مؤثر في كليته ، وانها فعل ذو طبيعة تعقيلية ، وهذا التعقيل عمل مستمر غي منته .

ثانياً : ظهر اثر فعل العولمة التعقيلي المستمر في توحيد العلاقات داخل العالم ، مما يجعل هذا العالم نطاقاً اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً واحداً ، الامر الذي ينتج وحدة للنطاق العالمي تتجه الى كثرة العلاقات .

ثالثاً : السيطرات التعقيلية الثلاث المتقدمة : (سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية) (وسيطرة التقنية في حقل العلم) و (سيطرة الشبكة في حقل الاتصال) هي المؤدية الى التشايك المتزايد في العلاقات ، في وقت حفظ وحدة مجال هذه العلاقات (٥) .

لكن ، وفي سياق السيطرات التعقيلية الثلاث المتقدمة ، هل تقوم العولمة بتحويل السلطة من الدول القومية الى مؤسسات غير ديمقراطية ؟ تطرح وجهة نظر مغايرة للجواب مشيرة الى مزايا جديدة للعولمة في تقديمها النفع

للمشروعات الصغيرة والكبيرة بالاشتراك مع المنظمين للتجارة الدولية . وقد ساعدت ، بحسب وجهة النظر هذه ، التعاونيات الكبيرة على ايجاد الوظائف ، وزيادة المدخولات والثروة في الدول التي امتدت اليها العولمة (٦) .

وفي مجال وجهة النظر ذاتها فإن العولمة هي : "قوة من اجل النمو والتطور ، وهي قوة لمواجهة التهديدات ضد البيئة والدول الفقيرة ... المسؤولية هنا تعني التعاون والشفافية المالية . انها تعني المسؤولية الاجتماعية والاخلاقية ، والامتناع عن التسبب بالاذى للناس ، واستغلال مواقع القوة ، والغاء التسامح . انها تعني المسؤولية لمنع استغلالنا وتهديد البيئة ، وفعل المزيد لتوجيه البحث العلمي والابداع التقني بمافيه نفعه " (٧) .

يمكن من خلال ما تقدم ملاحظة وجهتي نظر بخصوص العولمة ، الاولى ترى فيها فعلاً ايجابياً يهدف الى تحسين مستوى الدخل الفدي والاجتماعي ، ورفع مستوى التبادل التجاري الدولي ، وزيادة الكفاءة العلمية والتقنية ، وانهاش الوضع الاقتصادي للدول المتخلفة في حين تذهب وجهة نظر ثانية الى افكار وملاحظات مغايرة لما تقدم ، وهذا ما يعكس تباين وجهات النظر بخصوص تقويم العولمة واثرها على الانسان المعاصر .

وبالعودة اتلى مراجعة د. طه عبد الرحمن للعولمة فإنه يرى ان سيطرات العولمة الثلاث تتحصر بتفصيل لما تقدم فيما يأتي :

اولاً : (سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية والاخلال بمبدأ الترقية) :

يقول د. عبد الرحمن عن السيطرة الاقتصادية للعولمة : "لقد حصل الاقتناع مع مطلع العولمة بأن الاقتصاد ، وقد اخذ بأسباب التعقيل ، خير في اهدافه وخير في وسائله ، وان النمو الاقتصادي اسبق وافضل نمو ممكن كما ان رفعه الى اقصى غاية لا يمكن الا ان يأتي منه ارفع تقدم للشعوب قاطبة ، وذلك يحجة انه يزيد من الامكانات ويخلق الوظائف ويحل المشاكل في مختلف المستويات الاجتماعية ، فضلاً عن انه ينضبط انضباطاً طبيعياً بقوانين تقرب الفقراء من الاغنياء ، ويتصدرها قانون التوافق الطبيعي

للمصالح "ومقتضاه ان مصالح الناس الشخصية تدفعهم الى توزيع رأس المال على مختلف الوظائف بما يقترب اقصى ما يمكن مما تتطلبه الملحة العامة ، وايضاً قانون "مفعول التساقط" ، ومقتضاه ان تزايد غنى الاغنياء يلغى على التدرج فقر الفقراء لما ينطوي عليه هذا التزايد من اسباب الاستثمار والتشغيل ، وحتى الفروق بين الفئتين تضحي مقبولة ، بل مشروعة متى كانت تنفع في نماء الثروة الذي سيستفيد منه الجميع ، ودعماً لهذا المنطق الرأسمالي ، اطلقت العولمة يد الشركات العملاقة التي تستثمر وتسوق حيثما شاعت وكيفما شاعت ، لا يحدها وطن ولا سيادة كما اقامت مؤسسات قوية تضمن لهذه الشركات مزيداً من النفوذ والسلطان كالبانك الدولي وصندوق النقد الولي ومنظمة التجارة العالمية" (١٠) .

ومن خلال ما تقدم فالعولمة الاقتصادية هي احدى اكبر القوى المؤثرة منذ نهاية الحرب العالمية ، خصوصاً في مجال التجارة الدولية للبضائع والخدمات في الخمسين سنة الاخيرة . ويبرز التأثير الرئيس للعولمة الاقتصادية في النقل والاتصال في القطاع الخاص ، وتخفيض العوائق امام التجارة والاستثمار في القطاع العام (١١) .

كما تشير ايضاً الى الظاهرة الاقتصادية التي تترك تأثيراً أوسع في المجال الاجتماعي والثقافي . الافكار والعادات والحركات الثقافية كلها تأتي تباعاً بعد تبادل البضائع بين الحدود الدولية (١٢) .

وقد ارتبطت القابلية التحويلية للعولمة بالنتائج المادية في قطاعات مختلفة ، مثل : الدول القومية والاقاليم والتطبيقات المتنوعة للفاعلين الاجتماعيين . وقد سببت العولمة الاقتصادية الاحباط العلمي الاجتماعي في اسبابه ونتائجه ، اذ غالباً ما يشير الادباء الشعبيون والمجموعات السياسية الى ان العولمة الاقتصادية هي المسؤولة عملياً عن كل شيء جيد وسيء يحدث في الاقتصاد العالمي اليوم . وبالرغم من ان تفسر العولمة الاقتصادية بالنسق التعدد والمترابط ، فقد تم تصورهما بالاتجاه العام للتفكير الاقتصادي والمناظرات السياسية على انها الممر الرئيسي للازدهار والنجاح (١٣) .

ينتقد د. طه عبد الرحمن العولمة في مجال سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية ، قائلاً : "فمقتضى الترقية انها تشترط في المنفعة ان يصلح بها حال الانسان ، سواء اكانت مادية ام معنوية ، والاصلاح لهذا الحال بغير زيادة في انسانيته بمعنى اخلاقيته ، اما المنفعة المادية التي يمكن ان تلبي الحاجة ويحتمل ان تفسد الخلق ، فان الترقية تصرفها تصرفاً ، فالترقية على خلاف التنمية ، لاتطلب عموم المنافع ، وانما تطلب "المصالح" . منها ، علماً بأن المصالح - في معناها الاصلي - هي عبارة عن المنافع التي يتحقق بها صلاح الانسان (كل مصلحة منفعة ، لكن ليست كل مصلحة منفعة) ، فأذن اهل العولمة على علاقاتهم الاقتصادية ينفعون ولا يصلحون وينمون ولا يزكون اذ يشتغلون بتنمية مواردهم ويهملون تنمية اخلاقهم ، فأخلاقهم من هذا الجانب ، اخلاق من وقعوا في تقديس الاقتصاد بما يشبه تقديس العطاء الالهي الذي لا ينقطع ، وما الفتنة الاقتصادية التي ابتلى بها الجميع الاناطقة بهذا التأليه للاقتصاد (١٤) .

ثانياً : (سيطرة التقنية في مجال العلم والاخلاق بمبدأ العمل) :
في مجال علاقة التقنية بالعولمة يتم طرح السؤال عن قدرة التقنية والاعمال على توفير فرص اعمال معولمة في الدول الفقيرة ؟ ونتم الاشارة الى تطور الاستثمار التشاركي في الدول الفقيرة بصورة ملحوظة ، سواء عن طريق الشركات المتعددة الجنسيات او الشركات المحلية الكبرى ، والتي تستجيب للنمو الاقتصادي الامر الذي ساهم بتوفير فرص عمل جديدة وخدمات ومنتجات اصبحت متوفرة (١٥) .

كما يشار الى الابداع في التقنية والعولمة على اساس وحدة علاقة الجدلية بين الطرفين ، اذ يتشاركان في توجيه التخطيط للانتاج والمبيعات في بعده العالمي مما سبب زيادة في التعليم والتدريب ، الامر الذي يؤثر حاجة سوق العمل العالمي الجديد الى تحسين مستوى الانتاجية وزيادة مستوى التنافس . بدليل ان الشركات التي وسعت من انتاجها قد استخدمت التقنية

بنجاح ، مما ساعد على توفي فرص عمل في مجالات مختلفة مثل : التصنيع النقل والصناعات ذات المستوى التقني العالي^(١٤).

ينتقد د. طه عبد الرحمن العولمة من خلال سيطرة التقنية في مجال العلم لاختلالها بمبدأ العمل ، كما يرى مشيراً الى التصور التقليدي للعلم الذي يجعل التقنية في مقابل النظرية ، وترد النظريات ايضاً على انها مختصة بالعلم ، ويكمن التقابل بين التقنية والعلم ان الاولى تعد معرفة مطبقة في حين يعد العلم معرفة مجردة ، ولان التقنية وتبعيتها له . ويؤكد د. عبد الرحمن ان هذا التصور التقليدي للعلم لم يعد مقبولاً في العولمة لسببين ، الاول : ان العلم صار وسيلة بيد التقنية تحدد اهدافه بوساطة خصائصها الاستعمارية ونتائجها التحويلية ومن خلال الحاجات الاستهلاكية للسوق العالمية او من خلال المشاريع التجارية لكبريات الشركات المتحكمة بالسوق الثاني :

توسعت التقنية من مجال دراسة الالات والادوات الى دراسة السياق الصناعي والاجتماعي والثقافي الذي يتم فيه التطبيق ، وبط التقدم التقني بالبنيات الاجتماعية وتفاعلها مع البيئة الطبيعية ، الامر الذي جعل المعرفة التقنية تستغل بالمجال الاساسي للعلم النظري ، الامر الذي زاد من تأثيرها فيه ، مما سرع من مستوى الاكتشافات والاختراعات في النواحي المختلفة للمعرفة ، بما فيها النواحي التي تمثل خطراً على مستقبل البشرية ، مثل الهندسة الوراثية والكيمياء البيولوجية^(١٥).

يقول د. طه عبد الرحمن ناقداً سيطرة التقنية في مجال العولمة : " واذا نحن تأملنا في طبيعة الاقاقات الكونية التي يمكن لهذا الوضع التقني للعلم ان ينشئها بين البشر . وجدنا انها علاقات بطبعها التحسب والتجريب ، ومعنى هذا ان العلاقات التي يسعى تعقيل العولمة التي انشأها بين الافراد والمجتمعات في مشروعاتها التوحيدية علاقات بين " اجراءات " ، لعلاقات بين " اعمال " ، فمعلوم ان الاجراء فعل الي ، اي فعل نتحكم فيه ، والمقصد عبارة عن مخرج للشيء يجاوز مدخله كما يجاوز مقصد حفظ الحياة ..

وعلى هذا لامكان لمعنى " العمل المقصدي " في العلاقات الكونية التي تنتجها تبعية العلم للتقنية ، فأن ارباب العولمة في علاقاتهم التقنية يكتفون بالاجراءات الالية التي هي ثمار التعقيل الاداتي المهيمن فيها ، ولا يبتلعون الى الاعمال المقصدية التي تستلزم تعقيلاً " موسعاً " بما يجاوزها ، فأخلاقهم ، من هذه الجهة ، اخلاق الواقعيين في تقديس للعلم والتقنية اشبه بتقديس العلم الالهي الذي لا يحد ، وما الفتنة التقانية التي نراها من حولنا الاشاهد على هذا التألية للتقنية .."^(١٦).

ثالثاً : (سيطرة الشبكة في حقل الاتصال والاختلال بمبدأ التواصل) : يرى د. طه عبد الرحمن ان العلاقات بين مستخدمي الشبكة الدولية (الانترنت) ليست من نمط (تجمع اهل القوية الواحدة) كما يشاع عنها لسببين :

الاول : تنقل الشبكة مضمونات ويتقاه المتلقي او يرسلها على شكل موجات ضوئية تسمى "معلومات" ، مما يسبب عدم التفاعل بين المرسل والمتلقي ، وانما هو تفاعل الات .

الثاني : تسبح هذه المعلومات في بحر من الاعلانات ، مما حول اسم الاعلام الى الاعلان ، وجعل المعلومة عبارة عن "معلومة معلنة" .

ينتج عن ذلك ، يقول د. عبد الرحمن ، ان صفتي : " الشكل الاشاري " و " السياق الاعلاني " تمنعان من قيام تواصل حقيقي بين ذوات الشبكتي " على منوال التواصل بين ذوات المواطنين ، فالاشارة الضوئية هي صورة رمزية لاحياة فيها ، وظاهر انه لاتواصل حقيقي بغير تجرد "^(١٧).

ولذلك ، يضيف د. عبد الرحمن : " فلامكان في العلاقات الكونية الناتجة عن التعقيل الاتصالي العولمي لما يمكن ان نسميه ب " المعرفات " ، في مقابل " المعلومات " ، لان الاصل في الشيء المعروف ، على خلاف الشيء المعلوم ، هو ان يتم ادراكه بنفسه ، لابلصورته ، ولابلالاولى رمزه ، فاذن اهل العولمة في علاقاتهم الاتصالية يشتغلون بتناقل المعلومات بما يشبه تقديس

الكلام الالهي ، وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين اظهرنا الادليل على التألية للاتصال^(١٨).

يرى د. علي محمد رحومة ان الانسان قد وصل اخيراً الى التماثل في وسط اتصالي تكنولوجي جديد ، من خلال رمزية تجريدية ، تتمثل مقابلاتها الحياتية في مفردات مثل ال : "نعم" وال "لا" ، الفتح والغلق ، ثنائية الاستمرار والاستقرار ، الوصل والفصل ، او الواحد والصفر . فنحن بحسب د. رحومة ، في مركب اجتماعي تكنولوجي جديد ، يتألف من معادلة : انسان - آلة ، انسان - حاسوب يتم تمثيل الانا والآخر بواسطة (كائن بشري - الي) او (الي - بشري) ، يتميز بصفات اليكترونية حية . بسميه (الانسان - الحاسوب) او (الانساسوي) او (الانسوب) . انه ، كما يصفه د. رحومة ، : "مركب مبرمج الياط ، في حالة من التواري و (التماهي) ، والتماثل ايضا" ، في بنته الخاصة من الارقام الثنائية الاحاد والاصفار وبالتالي ، اصبح التمثيل الرقمي هو الشفرة الجديدة لنا ، للوصل والاتصال ، ومن ثم التفاعل والتحول من حال الى حال في فضاءات شبكات الحواسيب^(١٩).

ويضيف رحومة ، قائلاً : " انه الفضاء الالي الذي يسعنا في عصرنا المعلوماتي المنفجر بكل محتوياته (التكنولوجية) المعلوماتية . لقد اصبحنا ، بكل مدلولاته الافتراضية - الحقيقة ، نتمثل في عالما السايبري (الرقمي) ، ومجتمعنا التفاعلي المتحرر - المنقيد ، والمنفتح - المغلق ، والبعيد - القريب . انه يجسدنا في قريتنا او استنا (الالية ، الالكترونية) الكبيرة - الصغيرة في ذات الزمان - المكان . انه بعبارة اخرى ، يحوينا شكلاً ومضموناً فنكون كما ينبغي لنا ان نكون في عصر المعلومات ، ومجتمع المعرفة ، افراداً وجماعات ومنظمات رقمية ، مرقمين مبنين ومعنى .. (مرقمين حتى النخاع) كما يقولون^(٢٠) .

الامر الذي يسمح بتأسيس علم اجتماع جديد يقول عنه د. رحومة : " ..

علم الاجتماع الذي يضع عدسات جديدة للرؤيا ، كي يتعامل في منظوره المتركب الجديد بألية جديدة تماماً ، بمسميات ونظرات متشابهة تحتوي معاني متشابهة : (التكنولوجيا ، المعلوماتية ، الالكترونية ، الرقمية ، الافتراضية ، السايبرية ، الآلة - التحكمية الضبطية ، البرمجية ، التفسيرية ...) . وكذلك الشأن في الية بمفهومها التفاعلي ، (الحوارية ، الكتابية ، الاتصالية ، التطورية ، الامتدادية ، العلائقية ، الخ) . انه الانتقال اوبالاحرى التمثيل في مرحلة من الوجود الكوني الاجتماعي الثقافي او البشوية الالية (المبرمجة رقمياً) ، (افراد / جماعات) او " اناسيب " جمع : " انسوب " ، وعلى وزن " حواسيب " ، لو جاز القول^(٢١) .

مع ذلك فوجهات النظر متباينة حول فوائد الانترنت ، بين رأي يتصور ان الانترنت قد قدّمت الفرصة للدول النامية للتطور ، للدخول الى عالم المعرفة والمعلوماتية بشكل غير مسبوق . وقدم الانترنت ، بموجب وجهة النظر ذاتها ، فرصاً لتطوير الاقتصاد والصناعة والسياحة . واتجاه اخر يرى انه على الرغم من توفير الانترنت الفرصة لتبادل المعلومات ، خصوصاً بين الاكاديميين ، لكنه وسيلة للشركات المتعددة الجنسيات لتسويق المعلومات عن منتجاتها خلال العالم . الامر الذي حول جانباً من الانترنت الى امبيرالية ثقافية تهيمن عليها القيم الغربية^(٢٢) .

المبحث الثاني طه عبد الرحمن وقد العولمة

يبدأ د. طه عبد الرحمن نقده للعولمة بما يسميه (درء الآفات الخلقية للعولمة) . واذ يلحظ الازمة المعاصرة في علم الاخلاق يؤشر فتح المجال لابعاث جديدة فيه مثل : اخلاقيات الحياة واخلاقيات البيئة واخلاقيات الاعلام واخلاقيات الادارة واخلاقيات الشغل . وانتشار الدعوات لضرورة تحمل الانسان مسؤوليته تجاه الادارة واخلاقيات الشغل . وانتشار الدعوات لضرورة تحمل الانسان مسؤوليته تجاه كل مجالات الحياة . وضرورة الالتزام

الاخلاقي لمواجهة تلوث الطبيعة وتفكك المجتمع والفساد السياسي . لذلك يقدم د. عبد الرحمن بديله الاخلاقي ضمن ما يسميه : (احقية الاسلام بدرء الافات) . المذكورة . ويؤكد على ضرورة استكمال الاخلاق للشروط الثلاثة الاتية على الاقل :

اولاً : ان تكون الاخلاق مستمدة من خارج النظام لا من داخله ، للحيلولة دون تحويلها لخدمة مشاريع النظام .

ثانياً : ان يكون مصدر الاخلاق اقوى من النظام ذاته ، ليحصل الانقياد لها ، ولكي تعمل على توجيه النظام لخدمة المصلحة العامة .

ثالثاً : ان تكون الاخلاق كونية لامحلية ، من اجل تأسيس مجتمع كوني ، بما يحق الملازمة مع غرض النظام .

ويؤكد د. عبد الرحمن ان سلطة الدين وحدها هي الكفيلة بتحقيق الشروط المتقدمة .

لان الدين لم يفرزه النظام ، بل هو موحى من عند الله عز وجل . وهو الداعي الى لتوحيد الاقوام وقد جعل لكل منها ثقافة واحدة (١٣) .

ويؤكد د. طه ان الاسلام هو الدين القادر على قهر العولمة ، فيقول : " الواقع انه لاتعد الاخلاق يقدر على ان يقهر العولمة ، ولاقدر مشترك من الاخلاق يقدر على ذلك ، فالاول - اي تعد الاخلاق - لايقهرها . لان الكل لايضاهيه الاالكل والعولمة ، والعولمة كل مجتمع ، والاخلاق المتعددة اجزاء متفرقة . ولاقدرة للمتفرق على المجتمع ، والثاني - اي قدر مشترك من الاخلاق - على فرض انه من الممكن حصوله لايقهرها هو ايضاً ، لانه لايزيد من كونه ادنى قدر من الاخلاق ، والقدر الادنى لاحول له مع العولمة ، والحق انه لا يكفي في تقويمها الا القدر الاعلى من الاخلاق ، ولا يكون ذلك الابالجوء الى دين واحد مأخوذ به في كليته ، فأذن اي دين هذا الذي يقدر على العولمة ولا تقدر عليه ؟ " ويجيب بأنه دين الاسلام " (١٤) .

من خلال ذلك يمكن ان المسألة ليست في تباين العلاقة بين الاخلاق

الاسلامية والعولمة ، بل ان هذه الاخلاق ، بحسب استدلال د. طه عبد الرحمن ، تشكل البديل الاستراتيجي لاخلق العولمة . بل ان المسألة في التباين بين هذه الاخلاق والمبادئ الاسلامية وبين التغريب (١٥) .

لكن الافكار المتقدمة تطرح قضية كيفية اجتماع الخصوصية الاسلامية مع الكونية ، وهنا يميز د. طه عبد الرحمن بين امرين اثنين : الاول (مبدأ الكونية) ، وهو المعبر عن القيمة التي تجمع بين امم الارض ، والثاني (واقع الكونية) ، وتمثله الكونية الراهنة (١٦) .

يعالج د. احמידة النيفر جدل العالمية والخصوصية من خلال طرح سؤال المواطنة . وبالتحديد سؤال كيف يمكن ان نعيش سوياً مع كوننا مختلفين في الوقت ذاته ؟ ويمهد للجابة بذكر موقفين متناقضين ، الاول يرى ان عدم التوصل لمعالجة القضية المذكورة سيؤدي الى خيبة امل كبيرة . لأن رهان التعددية لاينفصل عنه سيرورة الواقع المعاش ، فلا يمكن لمن يواصل التمسك بالهوية والمكونات الذاتية ان يمارس التفاعل الناجح مع العولمة . وهذا الموقف ، بحسب النيفر ، يعتمد القطيعة مع التراث الثقافي الخاص والمكونات الذاتية لمنظومات عمل ما قبل الواقع المعاش . اما الاتجاه الثاني ، فهو بحسب توصيف النيفر ، رافض للمعاصرة ، ومنكر لتحول الذات ومعرض عن الفهم للاخر . وهو يعتمد بشكل كبير على العلاقة التراثية بالتراث ، اي القراءة التراثية من نمط الساخط على الواقع المعاش ، والمهملة للحس التاريخي في مجال الفهم التراثي .

ويرى د. النيفر ان هناك مقاربة ثالثة تسعى الى التجديد عبر علاقة مغايرة بالتراث ، بالاتجاه الى وعي بديل يحقق تغييراً للمنظومة الفكرية على مستوى المعاني والمفاهيم والوظائف . يتحقق هذا الوعي الجديد بجدل الانسان مع واقعه وماضيه . بما يجعل هذا الجدل قادراً على التحرر من التراث نفسه ، بامتلاكه وتحقيقه ثم تجاوزه ، عن طريق اعادة بنائه وترتيب العلاقة بين اجزائه من جهة ، وبين مجتمعه من جهة اخرى ، مما يعيد للوعي الجمعي تأريخه ، مبرراً نسبية مفاهيمه ومقولاته (١٧) .

ود. احمد النيفر يشير في مكان اخر ، وهو يتحدث عن معوقات الحوار بين الانا والآخر ، الى ان الثقافة التي لم تتمكن من حسم مسألة هويتها لن تتمكن من ممارسة الحوار مع الآخر . اذ كيف تحسم مسألة الهوية ، والحوار مع التجربة التاريخية ما زال متعثراً والذي بدونه لن يتم تجاوز تقوب الوعي السوداني . كما يؤكد ان الحوار مع الذات هو الشرط الاول لجدية اي حوار مع الآخر . فالمدخل الى هوية ثقافية مبدعة ، كما يرى ، يظل مرتبطاً في جانبه الاساسي بطبيعة العلاقة مع الآخر المطروحة ضمن سياق جديد . والمدخل هو مدخل الثقافة . اي الثقافة الواعية ضمن السياق المعاصر^(٢١).

مسألة التفاعل مع الواقع المعاش تحتاج في تصورنا الى اعادة تأسيس للعقل النقدي ، ضمن مقتضيات يشير الى بعضها د. طه عبد الرحمن ، اذ يرى ان من مقتضيات تقييد العقل الدعوة الى تحريره الى مالا نهاية ، يسمى بـ (تسيب العقل) ، ويحدد مفهومه بدعوى خوض العقل في كل شيء ، بأي طريق شاء . من غير المبالاة بحدود برهانه . ويدلل على ان تسيب العقل طريق لتقييده بدليلين ، الاول : ان نقد العقل متوسل بالعقل نفسه مما يجعله يدور دوراً ، ويؤدي الى انقلاب اتساع العقل الى تقيضه الى تقيضه ، لانه يضيق عن التدليل على نفسه ، وعن التأسيس لذاته . الثاني : انه بذلك تم جعل الاصل فرعاً والفرع اصلاً ، فما كان خارجاً عن طور العقل ادعت هذه الممارسة ادماجها في العقل ، كما تم فعل ذلك مع العقيدة الدينية ، اذ تم التصور ان بالامكان تأسيسها على مبادئ العقل المجرد . ويحدد د. عبد الرحمن نقده لهذه الممارسة النقدية الفلسفية ليس تدليلاً ، وانما هو مجرد عقلنة ، وان ما وقع الاقرار بأصله اقل بكثير ما وقع انكاره ، انظر كيف ان كثيراً من المعاني والحقائق التي اطنب الفلاسفة في الكلام فيها ، تحليلاً لها او توسلاً بها ، وادعوا استقلال الفلسفة بوضعها وفهمها ، انما تلقفوها تلقفاً من مصادر تقليدية ، نحو الاخبار الاسطورية والعبادات الوثنية ، او في مقابل ذلك الشرائع المنزلة^(٢٢).

ولعل من مهمات التعامل الاسلامي العقلاني مع العولمة الافادة من (قوانين المراتب العقلانية) عند الدكتور طه عبد الرحمن التي يحددها بقوله " لقد انشأنا إنموذجاً " نظرياً " لوصف وتحليل وتقويم "الفعالية العقلية" التي يظهر بها الانسان باعتباره كائناً "متقرباً". يتألف هذا الإنموذج من طبقات ثلاث متميزة فيما بينها ، كل طبقة منها تخاص بنوع من هذه الفعالية العقلية ، فتختص الطبقة الاولى بالنوع الذي ينتج عن عدم الاستفادة من العمل الشرعي الاسلامي ، ان مجانية او مخاصمة ، وقد اسميناها بـ "العقل المجرد" واسميناه صاحب هذا العقل بـ "المقارب". وتترد الطبقة الثانية بالنوع الذي عن الدخول في العمل الشرعي ، اجتلاباً "للتوفيق الالهي ، وقد اسميناه بـ "العقل المسدد" واسميناه صاحب هذا العقل بـ "المقرب"^(٢٣).

وبالعودة الى افكار د. طه عبد الرحمن حول جدلية الخصوصية الاسلامية مع الكونية فهو يميز كما تقدم بين (מידأ الكونية) و(واقع الكونية) . ويطرح سؤالاً "حول كيفية الجمع بين الخصوصية الاسلامية وواقع الكونية . ضمن سياق الافكار الاتية :

اولاً : "الجمع بين الخصوصية الاسلامية وميدأ الكونية :

يردد د. طه عبد الرحمن على القائلين بعد امكانية الجمع بين الخصوصية والكونية ، مستنديين الى مفاهيم تتعلق بـ : (وحدة التاريخ الانساني) و(عالمية الحضارة) ، وغيرها من خلال الاعتراضات الاتية : أ- لاتعني الخصوصية انكفاء الامة على ذاتها بالضرورة ، لان الامة قد ترتبط بأمر وتفتتح على غيرها فيما عداه . ب - لاتعني الكونية معنى الاشتمال على كل الامم ، بل انه عبارة عن خصوصية امة معينة تم تعميمها على الامم الاخرى طوعاً او كرهاً ، ويراد بالتعميم الطوعي حصول التكافؤ الفكري او الثقافي بين الامتين ، او يراد به التعميم الكرهي ، وهو الحاصل في حال التفوت الفكري او الثقافي ، بسبب اضطرار الامة لسد النقص الثقافي او الفكري ، او ان يكون ناتجاً عن الاكراه الممارس بالقوة وهو امر غير مشروع ولا مقبول.

ويرى د. عبد الرحمن ان الامة الاسلامية تظا، في سياق انواع الاستعمار التي تتعرض لها مكرهه على الاخذ بخصوصية المستعمر . ج _ تعاون وتكامل ، لسببين : الاول : ان الخصوصية عنصر في الكونية ، اذ قد تكون الكونية ، اذ الكوني مهما يكن امره ، عينياً كان او ذهنياً ، لا ينفك عن الخصوصي ، وان الامة الاسلامية تميز بالخصوصية الجامعة ، اي الخصوصية الايمانية والخصوصية الاخلاقية . لذلك فالمسلم ، كما يرى د. عبد الرحمن ، يختلف عن الاخر في تعامله مع الامر الكوني ، لان الاخر يرى في الامر الكوني المفارقة والتعالي ، لانه يرد عليه وعلى غيره في الوقت نفسه . اما المسلم فيكتشفه من داخل كيانه ، لانه ينهض اليه بانبعاث داخلي كما ان الغير يبغي تحقيق الامر الكوني دفعة واحدة وعلى وجه واحد ، اما المسلم فيعمل على تحقيق الامر الكوني بالتدريج وبصورة غير مباشرة ، وبالتالي فكونية الاخر مبنية على التجانس ، اما المسلم فمبنية على التنوع^(٣١).

ثانياً : الفصل بين الخصوصية الاسلامية والواقع الكوني :

يؤكد د. طه ان امة الغرب تقدم نموذجاً محدداً من اجوبة الواقع الممكنة يرتبط بخصوصية مجالها . وترى فيه الجواب الذي يتعين على الامم الاخرى الاخذ به . وبالتالي فهي ترى فيه الجواب الكوني . وبذلك فهي تغتصب حق تحديد الواقع الكوني . لذلك يطالب د. طه الامة الاسلامية بالتصدي لما يسميه بالنف الفمري ، اي الفرض الغربي لتحديد الواقع الكوني . ولان الجواب الاسلامي ، كما ذكر سابقاً يرتبط بالخصوصية الايمانية والخصوصية الاخلاقية ، فان من واجب هذا الجواب ان يتصدى للواقع الكوني العنيف بطريقتين من النقد ، وهما : النقد الايماني والنقد الاخلاقي^(٣٢).

هو المرتبط ببدا ظهور الدين والمنتهي عند ظهور دين اخر . ويترتب على ما تقدم النتائج الثلاث الاتية :

اولاً : الازمنة الاخلاقية ليست درجة واحدة ، وانما هي درجات ، يكون فيها المن الاخلاقي اللاحق اعلى رتبة من الزمن الاخلاقي السابق .

ثانياً : كل فعالية اخلاقية حصلت فيه ، بمعنى ان اهل كل زمن اخلاقي يكونون مسؤولين عما حدث في زمانهم ثالثاً : العولمة فعل حضاري يحصل في الطور التاريخي الحالي ، وهو بالذات الزمن الاخلاقي الخاص بالدين الاسلامي ، ولذلك فالعولمة حقيقة اسلامية .

ويدافع د. عبد الرحمن عن كون العولمة حقيقة اسلامية بالتمييز بين الزمن التاريخي ، مبيناً انه زمن الاحداث ، وهو غير متكررة ، والزمن الاخلاقي ويبين انه زمن القيم ، وان القيم تتجدد مع كل دين ، ولذلك فالمسؤولية تقع على عاتق اهل ذلك الدين . وبموجب ذلك يقول : " يلزم من هذا ان كل مسلم معاصر مسؤول عن العولمة ولو لم يكن صانعها التاريخي ، لان الزمن الاخلاقي زمنه هو دون سواه ، لانه زمن القيم التي تجددت تجدها الاخر مع دينه ، وتفريغ ذمته من هذه المسؤولية يوجب عليه ان يبادر الى تعقب مظاهر العولمة وتفحص امكانات التخلق التي تحملها ، فان كانت هذه الامكانات تزيد في التخلق ، اخذ بها وحث عليها ، وان كانت تنقص من هذا التخلق ، استنهض همته في دفعها والتحذير منها وتغييرها ، وان كانت لاتزيد في التخلق ولاتنقص منه ، خير فيها ، ان شاء اخذ بها وان شاء دفعها"^(٣٣).

ثم ينتقل د. طه عبد الرحمن الى (المباديء الاسلامية لدرء افات العولمة) ، خلاصة هذه المباديء الاخلاقية تتركز بما يأتي :

اولاً : مبدأ ابتغاء الفضل : ومفهومه الاجمالي : ان التنمية الصالحة لاتكون الابتكامل المقوم الاقتصادي مع موقومات التنمية الاخرى ، مع ضرورة اتصاله الدائم بالافاق الروحي ثانياً : مبدأ الاعتبار : ومفهومه الاجمالي : العلم النافع لايون الابالنظر في حكمة الشء قبل سببه ، وفي ماله قبل حاله .

ثالثاً : مبدأ التعارف : ومقتضاه الاجمالي : التواصل السليم لايكون الابالكلام الطيب بين متكلمين ، بعضهم اكره من بعض^(٣٤).

ونتهي نقده. طه عبد الرحمن للعولمة بملاحظته الختامية عن مسؤولية المسلمين المعاصرة التي يقول عنها: "اعظم من اي وقت مضى، لانهم يملكون من اسباب التعقيل الموسع القادر على التصدي لانحرافات العولمة ما لا يملكه غيرهم، فضلاً عن ان مسؤولية العولمة تقع عليهم اكثر مما تقع على هؤلاء ولو انها ليست مما كسبت ايديهم، وذلك لظهورها في الزمن الاخلاقي الذي خلق لهم من دون سواهم، ولاخوف عليهم من زحفها ولامن هولها متى سار عوا الى النهوض بهذه المسؤولية، فهمة الانسان اكبر من ان تقهرها قوة العولمة، وعدة المسلم اقوى من ان تقهرها قوة العولمة، وعدة المسلم اقوى من ان تقهرها عظمة المسؤولية^(٣٥)."

الخاتمة

واذ نصل الى خاتمة الدراسة نود ان نثبت النتائج التي توصلنا اليها: يرى د. طه عبد الرحمن ان تعاريف العولمة اكثر من ان تحصى. ويحدد سيطراتها ب: "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية" وسيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حق الاتصال "وقد توسعنا في تفسير السيطرات الثلاثة بالعودة الى افكار عبد الرحمن وغيره، علماً اننا لم نتفق معه في التحديد المذكور على اساس تعريفات نقلناها من عدد من المفكرين المعاصرين، مثل بيتر برغر، وغيره. لاحظنا وجود وجهات نظر متباينة بخصوص العولمة، بين اتجاه يعدها مرادفة لهيمنة القطب الواحد، وانها الوسيلة الرئيسة لتطوير الاقتصاد في الدول الفقيرة، ودفع عجلة التنمية الى الامام.

توسعنا في تفسير البديل الذي يقدمه د. عبد الرحمن للعولمة، وخصوصاً ما يسميه بـ "دليل الزمن الاخلاقي"، فضلاً عن مناقشاته المستفيضة لجدل الخصوصية والكونية.

المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية:

- رحومة د. علي محمد: "علم الاجتماع الالي - مقارنة في علم الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٣٤٧)، ذوالحجة / ١٤٢٨ - يناير / ٢٠٠٨.
- عبد الرحمن د. طه: "روح الحداثة - المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية"، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ٢٠٠٦.
-: "فقه الفلسفة" (١) "الفلسفة والترجمة"، ط ٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ٢٠٠٠ م.
-: العمل الديني وتجديد العقل، ط ٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ٢٠٠٠ م.
-: "الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري"، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ٢٠٠٥ م.
- النيفر، احميدة: "جدل العالمية والخصوصية - قراءة للتعددية"، مجلة "قضايا اسلامية معاصرة" العدد الموسوم ب: "العيش سوياً في فضاء التنوع والاختلاف - مقاربات في التعددية الدينية والثقافية"، العدد ٣١ - ٣٢، السنة العاشرة مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، شتاء وربيع ١٤٢٧ / ٢٠٠٦.
-: "الاخر والهوية والتراحم - قراءة في التجربة التاريخية للغرب المسلم"، مجلة "قضايا اسلامية معاصرة"، العدد الموسوم ب: "التسامح ومناخ اللاتسامح"، العدد ٢٧، السنة الثامنة، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، ربيع ١٤٢٥ / ٢٠٠٤.

Economic Globalization, Paper To be Presented at the
Conference on
Geographies of Global Economic Change o' ,The
Graduate School of
Geography , Clark University ,USA , 12_14 October
2001 .
<http://courses.nus.edu.sg/geoywc/henrv.htm>
John Paul , Technology o Globalization and the
Poor)
Summary of the Global Knowledge for
Development ,Virtual
Conference , November , December 2004 o A
Digital Dividend
Report o by the World Resources Instituteo P. 6.
<http://www.digitaldividend.org/>
<http://www.digitaldividend.org/>
Making Career Sense of labor Market Information, Innovation in
Technology and
Globalization - Introduction to the Information Era.
<http://workinfor.net.bc.ca/mis/Makins/CHAPTER/TANDGI.HTM>
What is the Role of the Internet and Communications
Technology in
Globalization?
www.GlobalisationGuide.org
Session 36: Global Governance OECD' The Role of Innovation
and Technical
Change in Harnessing Globalisation: Challenges and
Opportunities.
www.wto.org

ثانياً : باللغة الانكليزية :

Peter L. Bergerr introduction_ the Cultural Dynamics of
Globalization, Notice: Peter L. Berger and Samuel P.
Huntington
(Editors)o Many Globalizations_ Cultural Diversity in
the
Contemporary World, (New York: Oxford University
Press).
How does Globalization Affect Culture? Is it American?
www.GlobalisationGuide.org
http://en.wikipedia.org/wiki/Anti_globalization
Is Globalisation Shifting Power from Nation States to
Undemocratic
Organizations, www.GlobalisationGuide.org
Jacque Chirac, Ex_President of the France Republic o
Bringing Fairness
Globalization, Published in the " International Herald
Tribune o' , to
Newspaper , Pariso January 2512003,Embassy of France
in the United
States
http://www.ambafrance_us.org/news/statements12003chirac12503.asp
Jeffrey Frankel, Globalization of the Economy, P.2.
<http://ksshom.e.harvard.edu>
Randy kluver, Globalization o Information and
Intercultural
Communication
<http://www.acjournal.org/holdinss/vol13/Iss3/spec1/kluver.htm>
Henry Wai -chung Yeung , Questioning the Uneven
Terrain of

6- is Globalisation shifting power from nation states to undemocratic ww. GlobalisationGuide.org

7- Jacques Chirac Ex-president of the France Republic, bringing fairness to globalization, published in the "international herald tribune", newspaper, Paris, January 25, 2003, embassy of France in the United States.

[Http:// www. Ambafrance - us . Org /news/ statments / 2003/ chirac 012503.asp](http://www.Ambafrance-us.Org/news/statments/2003/chirac_012503.asp)

٨- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة"، ص ٧٩-٨١.

9- Jeffrey Frankel, Globalization of the economy, p.2.

[Http : // ksghome .harvard .edu](http://ksghome.harvard.edu)

10- Randy Kluver, globalization, information and intercultural communication [http://www.acjournal .org/holdings/voll3/iss3/spec1/kluver .htm](http://www.acjournal.org/holdings/voll3/iss3/spec1/kluver.htm)

11- Henry Wai - chung yeung, Questioning the uneven terrain of economic Globalization, paper to be presented at the conference on "Geographies of Global Economic change" the graduate school of Geography, Clark University, USA, 12-14 October, 2001

[Http :// courses .nus.edu.sg/geoywc/henry .htm](http://courses.nus.edu.sg/geoywc/henry.htm)

١٢- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة"، ص ٨٠.

13- John Paul, Technology, globalization and the poor, summary of the Global knowledge for Development, Virtual conference, November, December 2004, Adigital

Miasami, Islam and Globalization, Fountain, 2003.

[http : 1/www.ellobalpolicy.org/ellobaliz/cultural/2003/0808islam. Htm](http://1/www.ellobalpolicy.org/ellobaliz/cultural/2003/0808islam.Htm)

قائمة الهوامش

١- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة - المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية"، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ٢٠٠٦، ص ٧٧.

٢- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة"، ص ٧٨-٨٨.

٣- Peter L. Berger, Introguction - The Cultural Dynamics of Gobalization, Notice: Peter L. Berger and Samuel P. Huntington (Editors), many Globalizations - cultural Diversity in the contemporary world, (New York : Oxford University press), 2002, p.2.

4- How does globalisation Affect culture? Is it American, p.1-2.

ننبه الى وجهة النظر الثانية اعلاه يوضحها اكثر مصطلح (Anti - Globalization) والذي يشير الى موقف الجماعات والافراد الراضين للسياسات الليبرالية الجديدة للعولمة. وموقف الدول المضاد للعولمة أيضاً لتأكيد استقلاليتها وفعلها الذاتي في صياغة قرارها الديمقراطي. كما يؤشر المصطلح العراقي الموضوع امام انتقال الناس والبضائع والتكنولوجيات ينظر :

[Http://en.wikipedia.org/wiki/Anti_globalization](http://en.wikipedia.org/wiki/Anti_globalization)

٥- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة - المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية"، ص ٧٨.

Session 36 : Global Governance OECD , the Role of innovation and technical change in harnessing Globalisation : challenges and opportunities www.wto.org

Dividend Report , by the world resources institute , p.6.

[Http://www.digitaldividend.org/pd/gkd-ve](http://www.digitaldividend.org/pd/gkd-ve)

14- making career sense of labor market information , innovation in technology and Globalization - introduction to the information Era.

[Http://workingfonet.Bc.ca/imisi/making/CHAPTER2/TANDG1.HTM](http://workingfonet.Bc.ca/imisi/making/CHAPTER2/TANDG1.HTM)

٢٣- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة" ، ص ٨٥-٨٦ .

٢٤- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة" ، ص ٧٨ .

25- Miassami , islam and Globalization , fountain , 2003 .

[Http://www.globalpolicy.org/globelize/cultural/2003/0808islam.htm](http://www.globalpolicy.org/globelize/cultural/2003/0808islam.htm)

٢٦- د. طه عبد الرحمن : "الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري" ، ط ١ ،

المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، ٢٠٠٥ م ، ص ٢٦ .

٢٧- د. احميدة النيفر : "جدل العالمية والخصوصية - قراءة للتعددية" ،

مجلة "قضايا اسلامية معاصرة" العدد الموسوم ب: "العيش سويا" في فضاء

التنوع والاختلاف - مقاربات في التعددية الدينية والثقافية" ، العدد ٣١-٣٢ ،

السنة العاشرة ، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد ، شتاء وربيع

٢٠٠٦/١٤٢٧ ، ص ٤-٦ .

٢٨- د. احميدة النيفر : "الآخر والهوية والتراحم - قراءة في التجربة

التاريخية للغرب المسلم" ، مجلة "قضايا اسلامية معاصرة" ، العدد

الموسوم ب: "التسامح ومناخ التسامح" ، العدد ٢٧ ، السنة الثامنة ،

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد ، ربيع ٢٠٠٤/١٤٢٥ ، ص ٢٦٥-٢٦٧

٢٩- د. طه عبد الرحمن : "فقه الفلسفة" (١) "الفلسفة والترجمة" ، ط ٢ ،

المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، بيروت - لبنان ،

٢٠٠٠ م ، ص ١٨٣-١٨٤ .

١٥- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة" ، ص ٨١ .

١٦- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة" ، ص ٨٢ .

١٧- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة" ، ص ٨٤ .

١٨- د. طه عبد الرحمن : "روح الحداثة" ، ص ٨٤ .

١٩- د. علي محمد رحومة : "علم الاجتماع الالي - مقاربة في علم

الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب" ، المجلس الوطني للثقافة

والفنون والاداب ، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد (٣٤٧) نو الحجة /

١٤٨ - يناير / ٢٠٠٨ ، ص ٢٢-٢٣ .

٢٠- د. علي محمد رحومة : "علم الاجتماع الالي - مقاربة في علم

الاجتماع العربي والاتصال عبر الحاسوب" ، المجلس الوطني للثقافة

والفنون والاداب ، الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد (٣٤٧) نو الحجة /

١٤٨ - يناير / ٢٠٠٨ ، ص ٢٣ .

٢١- د. علي محمد رحومة : "علم الاجتماع الالي" ، ص ٣٤-٣٥ .

22- What is the Role of the internet and communication

technology in Globalization ? , p.1-2.

www.GlobalisationGuide.org

ولاحظ اثر التقنية والاتصال على العولمة من وجهة نظر منظمة التجارة

العالمية ، وهي احد الدلائل الاساسية العالمية المعاصرة للعولمة في :

الفلسفة وإشكالية تزييف الوعي في العصر الرقمي

رؤية نقدية لأشكال الهيمنة وتضليل الوعي عبر وسائل الإعلام

د. كريم الجاف

الجامعة المستنصرية - كلية التربية الأساسية

تمهيد

دأبت الفلسفة منذ انبثاق خطاباتها الانفتاح على الواقع الفعلي للعالم الذي يحيا فيه الناس، كيما تدرك حقائق الاشياء على نحو مناسب وملائم وتتطابق مع روح العصر، فهي تتوفر على القدرة لفهم او إزالة اللبس والتزييف عن وعي الانسان، وكل ما يحجب او يزيّف حقائق ذلك الواقع فضلا عن ان الفلاسفة الذين يمارسون التفكير الفلسفي يتميزون بالحس التاريخي ويدركون وقائع واحداث ومشكلات عوالمهم اذ اكا متميزا. فالفلسفة، لاسيما في مقارباتها التي تجلت في الحضارة الغربية، اعتمدت على المنهجيات التي تسعى الى تخلص الوعي من التزييفات التي تمنعه او تشكل عقبة امامه سواء أكانت هذه العقبة معرفية ام وجودية، ازاء ادراك حقائق الواقع على وفق خصائص العصور الفعلية لتاريخ العالم وعبر تحولاته الحضارية الكبرى. وللفلسفة دورا مهما يكمن في رصد تلك التحولات والمشكلات التي تحدث في العالم وبممكن عدها من الحقول المهمة التي تتلمس حيوية ونبض الواقع المعاصر لذلك العالم. ومن هنا جاء بحثنا الذي يهدف الى تقديم رؤية فلسفية نقدية لمسألة تزييف الوعي في عصرنا الراهن بعد بروز الدور الفعال لتقنيات المعلومات والاتصال والاعلام، تلك التقنيات التي خلقت شكلا جديدا من اشكال الهيمنة والتضليل في عالمنا الراهن.

٣٠- د. طه عبد الرحمن : " العمل الديني وتجديد العقل " ، ط٣ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - المغرب ، بيروت لبنان ، ٢٠٠٠م ، ص ٢٢١ .

٣١- د. طه عبد الرحمن : " الحق الاسلامي في الاختلاف الى الفكري " ، ص ٢٦-٢٨ ، ص ٣٠-٣١ .

٣٢- د. طه عبد الرحمن : " الحق الاسلامي في الاختلاف الى الفكري " ، ص ٣١-٣٢ . وانظر تفاصيل النقد الايماني والنقد الاخلاقي لواقع الكونية في الكتاب ذاته ، ص ٣٢ وما بعد .

٣٣- د. طه عبد الرحمن : روح الحداثة " ، ص ٨٧-٨٩ .

٣٤- د. طه عبد الرحمن : روح الحداثة " ، ص ٨٩-٩٧ .

٣٥- د. طه عبد الرحمن : روح الحداثة " ، ص ٩٨ .

تزيف الوعي (منظور تاريخي)

اعتمدت الخطابات الفلسفية في سعيها الى ازالة كل شيء لا يعبر عن اصل حقيقة الموجودات، او واقع العالم، على التمييز بين حقيقتها الفعلية وما لا ينتمي اليها او لا يشكل جزءا من ماهيتها، ونرى ان خير من مثل هذا المنحى في بواكير الفلسفة إبان حقبتها الاغريقية هو بارمنيدس (٥١٥ ق م - ؟)، حينما وضع تمييزا حادا بين الوجود واللاوجود^(١) اذ عد اللاوجود المظهر المزيف الذي لا يمت بصلة الى حقائق الموجودات، مما أوجب اقصائه من دائرة التفكير الفلسفي الذي يسعى الى الحقائق اليقينية للموجودات، عبر شهادة العقل، لا شهادة الحواس التي تتميز بالنسبية والتحول والتغير وعدم الثبات مما يؤدي الى تزيف الوعي. ان محاولة بارمنيدس تعد بحق اول محاولة فلسفية ادركت وجود واقع مزيف (اللاوجود) يعرقل الوصول الى حقائق الاشياء.

ومع افلاطون (٤٢٧ ق م - ٣٤٧ ق م) فان هذه المسألة قد اتخذت منحى آخر، لاسيما في صراعه مع السفسطائية، الذي عدّهم مزيفي الحقيقة، استنادا الى تمييزه بين الحقيقة/ النسخة والحقيقة/ المظهر، والمثال/ الصورة، ويرى افلاطون ان ممكن الخطأ في إدراك حقيقة الموجود أو تزيفه يعود الى محاكاة نسخه ومظهره، وهذا ما كان يفعله السفسطائيون عندما كانوا يقنعون الناس بان يقينية الاشياء تكمن في ادراكنا المظهري والحسي لها من دون الاهتمام بحقيقتها الجوهرية، اي بوصفها جوهر قائما بذاته ويتوفر على حقيقة موضوعية خارج الزمان والمكان.

لقد ناقش افلاطون مسألة ثنائية (الحقيقة/ المظهر) للموجودات في العديد من محاوراته وذلك من اجل إبراز تقنيات تزيف الوعي التي كان يعتقد ان السفسطائيين يقومون بها عبر محاكاة مظاهر ونسخ العالم المحسوس، التي ابعدهم عن حقائق الاشياء (= مثلها)، ويعطي افلاطون مثلا على ذلك في كتابه العاشر من الجمهورية، وهو مثال السرير ومدى

قربه او بعده عن حقيقته من جهة "الله، النجار، الرسام"^(٢)، فصورة السرير التي يحاكيها الرسام تتعد درجتين عن حقيقته بالنسبة لخالقه، وصانعه.

ويبدو واضحا ان افلاطون قد سعى الى التمييز بين الحقيقي والمزيف من اجل الوصول الى الحقيقة في حشد ذاتها موضوعة في عالم المثل، والمتمثلة في المثال (Idea) وليس الى مظهره الذي سعت السفسطائية الى جعله حقيقة قائمة بذاتها، كيما يكون مصدرا للمعرفة الحقيقية في دولة المدينة الاغريقية، وقد كانت هذه المسألة من الاشكاليات الاساسية التي سادت دائرة التفكير الفلسفي في الحقبة الاغريقية.

واما في الحقبة الدينية التي سادت مجتمعات الحضارة الرومانية، والعصور الوسطى، وحضارة الاسلام، فقد برزت هذه الاشكالية بصورة مختلفة لتعالج شكلا جديدا من التزيف وهو التداخل او التضاد بين الله/الصنم، فلقد جاءت الاديان من اجل التوحيد، وقد عدت الاصنام او الاوثان مصدرا مهما من مصادر الزيف الذي يتعرض له المؤمن عند عبادته خالقه او معبوده، اذ تحجب هذه الاصنام - بحسب المنظور الديني - حقيقة وقدرة الله التي تطغى وتهيمن على جميع موجودات الكون، وتكون ندا له وهي من صنع الناس، ومن ثم قد تتعرض عباداتهم ووعيمهم الديني الى التزيف لانها لا تتبعه مباشرة الى غايتها، بل تقصد معبودها بطريقة غير مباشرة بواسطة (= الصنم) وهو ما يعرضها الى التزيف.

لاشك ان الحقبة الدينية كانت تسعى الى القضاء على اي نشاط او فعالية تحاول تمثيل الغائب (= الله) او الانابة عنه بالصور والتمائيل والايقونات من اجل تجسيد حقيقته اللا منظورة، وكل ذلك يستند الى الوحي والنصوص المقدسة التي تكون بديلا عنها في معرفة الخالق (= الله)، لذا فقد كانت الوثنية - بحسب المنظور الديني التوحيدي - تمارس نشاطا دينيا تزيفيا، يقوم على حجب حقيقة الموجود الاعلى عبر وسائط تبث عنها اليد البشرية من (اصنام، وصور، وايقونات) من اجل القيام بذلك، فهي عبارة

عن تمثيلات أنابت عن الاصل وحجبت حقيقته^(٣) الامر الذي ادى الى تزييف الوعي البشري في فهم حقيقة التوحيد والوحدانية الالهية. وهي بالتاكيد تعد احدى صور الزيف التي تعرض لها الوعي البشري والتي سعت الحقبة الدينية لأزالتها من اجل التصالح بين الارض والسماء عبر التوحيد الديني. لقد كانت هذه الاشكالية من الاشكاليات المهمة التي طرحت في دوائر التفكير الديني فضلا عن دوائر التفكير اللاهوتي والكلامي، التي جعلت من المنظور العقلي والفلسفي ميدانا لفهم حقيقة الوعي الديني الاصيل الخالي من التزييف الذي خلقته الوثنية.

واما في الحداثة الذي انبثقت عنه العقلانية والتنوير، فقد برز نمطا جديدا من انماط التزييف، يقوم على الايمان بنسق من الافكار والتصورات تتولد على الواقع الارضي في ظروف معينة لتكون في النهاية عقيدة خارج التاريخ، ويطلق على هذه العقيدة (الايدولوجيا)، التي اصبحت من الممتلكات المقدسة بالرغم من دنيوتها. ان الايدولوجيات التي انبثقت عن عصر التنوير، عبارة عن لاهوت ولكنه يتصف بصفات انسانية وليست الهية، انه لاهوت الانسان المضخم بعد ان كان مهمشا وضعيفا في العصور ما قبل الحديثة، ولان الايدولوجيا قد كتبت بمنظور لاهوتي فقد انفصلت عن الواقع بعد ان كانت جزءا منه، ومن هنا تبدأ عملية تزييف الوعي، ويكمن هذا التزييف في اعتقادات الايدولوجيا بالكلية والشمولية والعالمية والحقيقة المطلقة، في حين انها عبارة عن تصورات اجتماعية وثقافية لواقع عصر معين لا يمكن تعميمه على سائر المكونات الثقافية والاجتماعية للمعمورة. وعلى نقیض اللاهوت الذي يهبط من السماء الى الارض، نجد ان الايدولوجيا تصعد من الارض الى السماء لتنفصل عنها - اي عن الارض - لتقيم عالما اسطوريا مفارقا من التصورات البشرية ولكن بروح دينية، مما يدخلها في اطار المقدس الذي اتسمت به النزعة اللاهوتية في العصور ما قبل الحديثة.

اذن، يمكن القول ان الايدولوجيا، او التصور العقائدي العقلاني الذي اتصفت به عقلانية عصر التنوير، قد حجبت حيوية الواقع ودقق صيرورته عن الوعي الانساني، وهذا ما نجده واضحا وجليا عند بعض التيارات الماركسية والليبرالية التي انحدرت من رحم التنوير، اذ راهنت هاتين الايدولوجيتين على قدرتهما على البقاء كتصورات نهائية لتفسير العالم^(٤) على الرغم من التطورات النوعية التي سادت على واقع العالم منذ القرن الثامن عشر، وهو الامر الذي ادى الى ظهور خلل كبير ومشكلات كبيرة في فهم واقع العالم الراهن، لاسيما عند المجتمعات التي مازالت تتبنى هذا النمط من العقائد التي تحجب حيوية الواقع عن الوعي البشري.

وهكذا يتضح لنا ان الوعي يتعرض - عبر الايدولوجيا - الى التزييف وتضعف قدرته في ادراكه للعالم نتيجة لتلك المواقف التأويلية المتمثلة بالايدولوجيات المفارقة للواقع الذي انبثقت عنه. ان الايدولوجيات الكبرى عبارة عن لاهوت مؤنس، او هي سرديات كبرى كما يعبر عنها فرانسوا ليوتار (١٩٢٤-١٩٩٨)، تلك السرديات التي تسعى الى الحصول على شرعية او سبب معقول لوجودها وذلك بالرجوع الى "ميتا خطاب ... من قبيل جدل الروح، او تأويل المعنى، او تحرير الذات العاقلة والعاملة او خلق الثروة"^(٥)، وكذلك من اجل الحفاظ على النظام في المجتمعات الحديثة، واقضاء اللا نظام منه للحفاظ على الوضع القائم، وهذا ما يتناقض مع الحالة الديناميكية لواقع العالم، مما يمكن عده من مسببات ظهور الوعي الزائف في فهم العالم وواقعه الراهن.

واما في بواكير عصر ما بعد الحداثة نجد ان الفلاسفة ومنهم (نيتشه، وهيدغر، وادرنو، وهور كهايمر) قد وجهوا سهام نقدهم الى جملة من المفاهيم والتصورات التي عرقلت الوعي البشري في إدراك حقيقة وجوده في العالم. فلقد ادرك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) ان الوعي البشري لا يمكن ان يكون اصيلا الا بقلب القيم وانهاء فكر ثنائية العالم التي كانت مصدرا

اساسيا من مصادر تزييف و عيه و عدم ادراكه لحقيقته في العالم الذي يحيا ويعيش فيه. وذلك لانه خلال تلك الثنائية جرى تجريد الواقع من قيمته ومعناه وحيويته، عبر تشييد عوالم مثالية بعيدة عنه وبها "غدت الانسانية نفسها مشوهة وحزينة حتى في غرائزها الاكثر عمقا، تزييف بلغ حد تقديس القيم المعكوسة المناقضة لتلك التي كان بإمكانها ان تضمن النمو والمستقبل، والحق المقدس في مستقبل" (٦) واما هيدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) فقد ادرك ان الوعي الانساني لا يمكن ان يكون ممكنا الا بادراك وجوده الفعلي في العالم بوصفه زمانية وتاريخ، اي عندما أفكر وادرك شيئا فهذا يعني اني موجود في العالم بوصفي تجربة معاشة (٧). على حين ان فيلسوفا مدرسة فرانكفورت ادرنو (١٩٠٣ - ١٩٧٣) وهور كهايمر (١٨٩٥ - ١٩٧٣)، وجدا ان مصدر الزيف الذي يتعرض له الوعي البشري يكمن في ادراكه العقل بوصفه اداة حسابية في ادراك العالم، اي ان العقل قد أصبح وسيلة عملية لادراك العالم بوصفه طبيعة ينبغي استغلالها، وهذا ما أدى الى اغتراب الوعي عن عالمه، وذلك بسبب اختزال العقل الى مجرد وسيلة حسابية لفهم العالم، فضلا عن تهميش دور الخيال في عملية فهم العالم وإبراز عيوبه، مما دعى هؤلاء الفلاسفة الى إبراز دور الجمال من اجل التصالح بين الوعي وعالمه وذلك لاجل إزالة الزيف (٨).

تزييف الوعي في العصر الراهن

اما في عصر ما بعد الحداثة المتأخرة (= العصر الرقمي) تلك اللحظة الراهنة والمنكثفة من تاريخ العالم الذي تتوجد فيه، إذ يختزل فيه كل شيء وعبر الحواسيب الى ارقام تدار عبر تقنيات المعلومات والاتصال والاعلام، فان النقد الفلسفي يستمر في اتهام بعض النشاطات سواء أكانت فكرية ام تقنية في خلق حالات الزيف للوعي البشري، ويرى النقد الفلسفي ما بعد الحداثي ان حالات الزيف التي يتعرض لها الوعي البشري تكمن في وضعية الذات الانسانية الراهنة التي أصبحت تعاني من ذلك السيل المنهمر من

المعلومات الصادرة والمنتجة عبر وسائط الاتصال الالكترونية سواء أكانت الجماهيرية (Mass - Media) ام المعلوماتية (Info - Media) اذ أصبح الانسان "يعيش في عالم تنتشر فيه المعلومات بشكل متزايد ويختزل فيه الادراك وينعدم فيه المعنى" (٩)، فضلا عن ان تلك الوسائط ما انفكت تلعب دورا كبيرا في اخفاء الواقع وحجبه عبر انتاج صور لا تكشف عن حقيقة ما يحدث فيه (١٠).

لا شك ان تقنيات المعلومات والاتصال والاعلام التي يزخر بها عصرنا الراهن، قد أصبحت جزءا لا يتجزأ من وعينا عند التعامل مع الواقع من ناحية ادراكه او تخيله، الامر الذي انعكس وأثر في المشهد الثقافي والاجتماعي للحضارة الانسانية. فلقد أصبحت تلك التقنيات هي التي تشكل وعينا، لانها تحيط بنا من كل حذب وصوب، وان اشياء العالم قد أصبحت في هيئة صور وعلامات تقدم لنا عبر الشاشة، وان ادراكها كمعطيات قد جعل من الشاشة العامل الاساس في تجلي حضورها، فضلا عن انتقالها عبر العوالم الافتراضية. ان التطور المذهل لتقنيات المعلومات والاتصال والاعلام قد جعل من الحضور الافتراضي للموجودات اكثر واقعية من حضورها في العالم الحقيقي، وان الشاشة أصبحت هي التي تعطي مشروعية وجود وحقيقة الاشياء، وانه أصبح لا وجود لاي شيء خارج الشاشة. إن عبارة لا يوجد شيء خارج الشاشة يعني ان بعض الناس يدركون الوقائع والاحداث وكأنها حقائق مطلقة لا يمكن دحضها، ان ذلك النوع من الادراك سيكون سببا اساسيا لصناعة الزيف في عقولهم.

ان هذا الواقع الجديد للاشياء قد خلق العديد من التساؤلات والاشكاليات، ففي عصر افلاطون، نجد ان ذلك الفيلسوف قد واجه التحدي ذاته ولكن بأطر مختلفة، وذلك في محاورته الشهيرة الجمهورية وبالتحديد في الكتاب السابع "اسطورة الكهف" (١١). التي كانت محاولة افلاطونية لحل اشكالية ازدواجية العالم التي تقوم على ثنائية المعقول/المحسوس،

الحقيقة/المظهر. وتسرد هذه الرمزية قصة اناس مكبلين بالاغلال داخل كهف لا يدركون فيه سوى ظلال الاشياء الموجودة خلفهم، وهي عبارة عن دمي مصنوعة ونيران مشتعلة، ومن ثم فان ظلال هذه الاشياء ستكون هي حقيقة الاشياء بالنسبة لهؤلاء الناس، وان النيران المشتعلة ستكون بالنسبة اليهم العالم الحقيقي، ولكن حين يطلق سراح احد هؤلاء السجناء سيجد ان ما كان يدركه على انه حقيقة هو ليس كذلك، لانه كان أسير رؤية وضعية معينة جعلته يرى الاشياء على غير حقيقتها بلا شك ان هذه الرمزية، تدفعنا الى التفكير الذي يحررنا من زيف الاوضاع التي تؤسرنا وتحجب عنا حقائق العالم.

وفي ظل العصر الرقمي فقد وقعنا ايضا في شرك التزييف الذي يقدم لنا عبر الشاشة، على انها حقائق وهي ليست كذلك. ونحن نرى ان الشاشة هي الكهف الجديد التي تعرض ظلال الاشياء، ففي عصرنا الراهن نشاهد كيف اصبحت الحقائق والوقائع مصنوعة من قبل المؤسسات، وكيف اصبحت تسوق عبر الوسائط الاعلامية كيما تشكل ادراكاتنا عن واقع ليس موجود بالفعل في العالم الحقيقي، انه عالم الصورة الزائفة (Simulacra)^(١١) والتقليد (Simulation) والوقائع الافتراضي، فبعد ان كان التصور (Representation) يعكس الواقع (Reality) في عصر الحداثة، اصبحت التقليد والصور الزائفة في عصر ما بعد الحداثة هما اللذان يشكلان الواقع ويشيران اليه.

لقد اصبحت الصورة المصطنعة البديل الانطولوجي للواقع ذاته، فهي "لم تعد تعبر عن المقاطعة او المنطقة التي تتمثلها، ولا عن كائن مرجعي او جوهري، انها توليد واقع عبر نماذج لا تمتلك اصل او واقع، انها واقع مفرط"^(١٢)، مفصول عن اصله ومصنع بالتكنولوجيا. ان الواقع المفرط (Hyper - Reality) بوصفه صورة مصطنعة اصبحت المعطى المباشر لكل عملية معرفية لادراك حقائق العالم، وبه تتأسس المعارف في

العصر الرقمي. وهكذا ومنذ الآن وصاعدا "ان الخريطة هي التي تسبق المنطقة التي تتمثلها"^(١٣)، وهي التي ستغدو اكثر واقعية من المنطقة او الاقاليم الكائنة في العالم الحقيقي الذي سيتلاشى لصالح الواقع المفرط او الصورة الزائفة التي لا تشير الى اي شيء يدل على مرجع خارجي، بقدر ما تشير الى ذاتها المنفصلة عن كل ما سواها، فهي صورة مصنوعة لا تصف الواقع ولا تظهره او تبرزه بقدر ما تخفيه وتزيفه. ان سجناء الشاشة سيكونون هم ضحايا هذا الواقع المفرط الذي يجري تسويقه عبر وسائط الاعلام، التي اصبحت تشكل ادراكاتنا في رؤية الحقيقة، وان هذه الحقيقة هي عبارة عن وقائع مفرطة او صور زائفة تخفي الحدث الذي يجري في العالم الحقيقي، لصالح صورة مفبركة تعد عبر وسائط الاتصال تنتجها سلطة ما، لاجل خلق واقع مقبول لما يجري في العالم الحقيقي، لاسيما في المجتمعات التي تسود فيها تقنيات المعلومات والاتصال والاعلام، اذ تقدم الحياة فيها عبر سلسلة كبيرة من المشاهد والاستعراضات لصور تمثل كل ما كان يعيش على نحو مباشر يتباعد متحولاً الى تمثيل (Representation) لا يستهدف بلوغ شيء سوى نفسه^(١٤) على حد تعبير جي ديور.

الهيمنة وتزييف الوعي

يمكن القول ان وسائط الاتصال لم تعد وسائط للاتصال، وانما اصبحت اداة للهيمنة على الآخرين عبر صناعة الوقائع المزيفة التي لا تتصف او تعكس طبيعة الحدث في العالم الحقيقي، بقدر ما تعكس ايديولوجية صانعي هذه الوقائع المزيفة، لاختفاء حدثية الحدث - التي قد يرفضها الرأي العام - وابقائهم اسيري الشاشة التي يدركون عبرها احداث العالم، ذلك لان شعار صانعي الوقائع الزائفة كما أرى (لا يوجد شيء خارج الشاشة وكل شيء فيها ومن خلالها). انها السفسطائية الجديدة التي تأبى ان يلتفت الناس الى عالم الحقيقة لادراك الحدث في حديثه، فالسفسطائيون الجدد يزيفون

الحقائق عبر تقنيات المعلومات والاتصال والاعلام وتسويقها من خلال صور زائفة لاتعبر عن واقعيتها كما تحدث او تقع في العالم الحقيقي.

يرى المفكر الفرنسي بودريار (١٩٢٩-٢٠٠٧) ان وسائط الاعلام تهدف الى اخضاع الناس لامبريالية المعنى، ويقول بهذا الصدد "ان هدف المعلومات هو دائما نشر المعنى من اجل ان يخضع الناس له"^(١٥)، اي اخضاعه للسلطات التي تسعى للهيمنة عليه عبر الاعلان، والخطاب الاعلامي والدعاية الحزبية، وهذا ما نلمسه واضحا وجليا في وسائط الاعلام التي تزدهر في المجتمعات الراهنة. وفي ظل هيمنة وسائط الاعلام فان المعاني تستمد من تدفق الصور على نحو ما نشاهده في برامج التلفاز، حتى ان الجانب الاكبر من عالمانا قد غدا يمثل كونا موهوما مصطنعا نستجيب فيه ونتفاعل مع صور اعلامية لا مع اي اشخاص واحداث وامكنة واقعية حقيقية وقد غدونا نتأثر (بالمشاهد) التي تعرض علينا عن الاحداث والكوارث والمشكلات، اكثر بكثير من تأثرنا بالمضمون الحقيقي لهذه الوقائع، ويتحدث بودريار كثيرا في هذا الموضوع عن انحلال الحياة وذوبانها في اطار شاشة التلفاز^(١٦).

ان وضعية الانسان في العصر الرقمي قد فرضت نمطا جديدا من المعرفة لم تكن سائدة من قبل، وان طبيعة هذه المعرفة قد خلقت مزاجا ومناخا جديدا يستجيب له الانسان عند اكتسابه المعرفة على وفق شروط العصر الرقمي الصورية، الذي اضحى كل موجوداته تتمظهر كمعطيات (سمعية - بصرية) في اطار الشاشة، الامر الذي زعزع الرؤية الفعلية لاحداث العالم، تلك الرؤية التي كانت تقوم على توسط المفاهيم لتحقيق قراءة عميقة للاحداث، احداث العالم الحقيقي، وبروز رؤية جديدة تستند الى وسائط الاعلام الالكترونية التي اصبحت الوسيلة المهيمنة لتلقي المعطيات عبرها، بل واصبحت اكثر من ذلك، اذ غدت تشكل طريقة ادراكنا للعالم واحداثه الذي اضحى يتمظهر امامنا في هيئة صورة عند ادراكنا له، وبما

انها صورة "فان فعل الصورة ومفعوليتها لا تكون عبر تصديقها او تكذيبها، وانما عبر قدرتها على احداث الاثر"^(١٧) فينا، فالمعرفة الراهنة لم تعد تهتم بمضمون الاشياء بقدر ما اصبحت تهتم بشكل او مظهرية الاشياء التي تقدم الينا في قالب عاطفي وانفعالي، وذلك لاحداث مواقف انفعالية مؤقتة، لا من اجل تكوين معرفة حقيقية او دائمة عنها بقدر ما تكون موقف او اجماع عام عنها.

وتأسيسا على ما تقدم نرى ان الاعلام في عصرنا الراهن لم يعد مجرد وسيلة لنقل الاخبار والانباءات عن العالم، بقدر ما اصبحت عنصرا جديدا من عناصر القوة تصاف الى العناصر الاخرى لقوى المؤسسات والمنظمات الاجتماعية ولاسيما الدولة، فالاعلام لم يعد يخفي ما يمتلكه المؤسسات من قوة، بل اصبحت يعرضها في مشهد لينتج عنه اثرا قويا في عمليات الصراع وادارته، ومثال على ذلك ما نلاحظه في استعراض الدول لقدراتها اعلاميا والذي يحدث تأثيرا في الخصوم.

ومن الجدير بالذكر ان المعرفة في العصر الرقمي وفي ظل تزايد دالة عدد المنتمين اليه بفعل امتلاكهم الوسائط المعلوماتية والاتصالية والاعلامية، قد جعلت من فعل التأثير الذي تحدثه الصور واسعة الى الحد الذي اصبحت فيه معلومة، وهو ما افضى الى ظهور مواقف عالمية موحدة تجاه الاحداث، ولكن هناك فرقا كبيرا بين حدث يقع حقيقة في العالم الحقيقي وتبثه الينا شبكات الاعلام، لاسيما ما يتعلق بالكوارث والامراض والمجاعات والحروب وكل المسائل ذات الاهتمام العالمي المشترك، او صورة زائفة عن احداث لم تحدث في العالم الحقيقي، او حدثت بطريقة ما لا ترغب السلطات ابراز حقيقتها كما جرت فعلا في العالم الحقيقي.

وفضلا عما تقدم، فان المشهد الحضاري الراهن قد تولد عنه نمط جديد من تزييف الوعي يقوم على الوعي الاستهلاكي الذي يستند الى "تمجيد العلامة على اساس نفي الاشياء والواقع"^(١٨)، مع اعطاء هذه العلامات قيما

أكبر من القيم (الاستعمالية) أو (التبادلية) للأشياء أو الواقع الذي تشير إليه، فالأشياء المستهلكة أصبحت تحمل قيم (علاماتية) أو ثقافية تعبر عن أسلوب الحضارة التي انتجتها أكثر من تعبيرها عن دواعي الاستعمال أو التبادل، وبهذا يختفي الشيء والواقع عبر القيمة الثقافية التي تنتجها سلطات العولمة لصالح هيمنة المنتج، ومن ثم خلق أسلوب حياتي كوني قادر على استيعاب الاختلاف الثقافي وخلق مناخ لتوحيد العالم، أو احتلاله عبر توحيد أذواقه لا توحيد أفكاره. فمثلا (الجينز والهبركر والكوكاكولا) أضحت قوة تشير إلى أسلوب حياة أمريكية لحضارة، أكثر مما تشير إلى قيمتها الاستعمالية أو الشرائية وإن تضمنتها، إلا أن الجانب أو القيمة العلاماتية أهم منهما، بعد أن اتخذت واقعا مفرطا يعبر عن لا واقعية أو لا شئنة الأشياء، بل يعبر عن نظام العلامات أو الثقافة التي أنتجت لكي تتيح لها الهيمنة، بعد أن يتعرض وعي الآخرين للزيف عبر تلك الوقائع المفرطة التي صنعها السفسطائيون الجدد.

وفي هذا الصدد يرى الفن توفلر أن وسائط الاعلام الراهنة لا تغير الواقع فقط بل امتدت إلى تغيير وعينا وإدراكنا له، ثم يعقد مقارنة طريفة حول هذا الموضوع إذ يقول قبل الثورة الصناعية، كان الفلاحون أميين وريفيين وقد كانوا يكونون صورهم عن الأحداث الطارئة في أوقات متأخرة أو لاحقة، التي كانت تقع في بلدان بعيدة ونقلها عن روايات المسافرين أو معتقدات الكنيسة أو حتى من الأساطير والخرافات، ولكن وسائل الاعلام في الموجة الثانية قد قربت الامكنة والازمنة البعيدة لتنتقل الأحداث أو الاخبار كما لو كانت هناك، فضلا عن أن العالم يصور كشئ موضوعي و (حقيقي)، إلا أن وسائل الاعلام في الموجة الثالثة أخذت تخلق شعورا باللاحقية حيال أحداث حقيقية^(١٩)، ثم يضرب توفلر مثال بودريار عن حرب الخليج عام ١٩٩١ الذي أكد فيه أن تلك الحرب كانت "كابتكار للتمثيل الصوري (Simulation) العملاق أكثر منها حدثا حقيقيا"^(٢٠)، وبتعبير آخر

إن هذه الحرب قد أعدت للنفزيون بوصفه فيلما لم يعكس ما جرى في العالم الحقيقي، وذلك من أجل خلق مادة لتزييف الوعي البشري وحجب عنه حقيقة ما جرى، عبر تقديم وخلق العديد من الصور الزائفة، أو بوقائع مفرطة لا تنتمي إلى حقيقة ما حدث لاختفاء الولايات والكوارث والمعاناة الإنسانية التي حدثت ومازالت تحدث على مسرح العالم الحقيقي.

خاتمة

بالرغم من أننا نعيش في عصر جديد مليء بالامكانيات المتميزة لممارساتنا الوجودية تلك الامكانيات التي ادخلت العالم عصرا جديدا، غيرت طريقه رؤية البشرية للعالم، فضلا عن طريقة عملهم وتفكيرهم فيه، إلا أنه لا يخلو من وسائل الخداع والتضليل لاسيما تلك التي انبثقت عن وسائط الاعلام التي لاتقدم صورة حقيقية عن الواقع بقدر ما تقدم صورة ايدولوجية عنه، أي صورة السفسطائيون الجدد الذين يحجبون واقع ما يحدث عبر تقنيات العصر الرقمي الالكترونية لأجل الهيمنة والاستغلال. ولاشك أن البشرية بحاجة إلى التفكير في واقع العالم عبر صور حقيقية، وليس عبر صور زائفة، لأدراك حقيقة ما يحدث في حيويته وصوريته وشفافيته وواقعيته، وليس في شموليته أو تجريديته أو لا واقعيته، إذ أن ما يسعى إليه الفكر الإنساني "هو إكتشاف وجه العالم الحقيقي بريئا من إسقاطات الأنظمة المعرفية والأدلجات واستثماراتها التأحيذية للكوني فيه"^(٢١)، وكذلك إكتشافه بريئا من إسقاطات تقنيات السفسطائية الجديدة المستندة إلى الصور الزائفة.

هوامش البحث

- Burnet: Early Greek Philosophy, Adam and Charles, London, 1962, p. 176. (٢) ينظر : افلاطون : الجمهورية، ت: د. د. فوال زكريا، المؤسسة المصرية للكتابة، القاهرة، ط١، ١٩٧٤، ص ٥٤٨ - ٥٦٧
افلاطون: فايدروس، ت: د. اميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، بلا طبعة، ١٩٦٩، ص ١٠٩ - ١٢٠ .
- افلاطون: السفسطائي، ت: الاب جرجي بربارة، وزارة الثقافة، دمشق، بلا طبعة، ١٩٦٩، ص ١١٦ - ١٢٠ .
- ٣- جان بودريار: المصطنع والاصطناع، ت: د. جوزيف عبدالله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص ٤٩ - ٥١ .
- ٤- سي رايت ميلز: الخيال السوسيولوجي، ت: د. صالح جواد الكاظم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ١٩٨٧، ص ٢٤٠ - ٢٤١ .
- ٥- فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحدائي، ت: احمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، ط١، ١٩٩٤، ص ٢٣ .
- ٦- فردريك نيتشه: هذا هو الانسان، ت: علي مصباح، منشورات الجمل، كولن (المانيا)، ط١، ٢٠٠٣، ص ٨ .
- 7- Martin Heidegger: Being and Time, (Trns. By Joht Maequarie) Black well, G.d., 1967. p. 368.
- ٨- ماكس هوركهايمر، وثيودور ادرنو: جدل التنوير، ت: د. جورج كنورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص ٢٣ - ٦٥ .
- 9- Baudrillard: The Implosion of Meaning the Media, in Kathleem Wood Ward. London, 1980, pp. 137 - 138.
- 10-Baudrillard: Simulacra and Simulation. (Selected Writing), Markposter Cambridge, 1988, pp. 404 - 405.
- ١١- ينظر: افلاطون: الجمهورية، ص ٤٣٢ - ٤٤١. وينظر: آلن هاو: النظرية

- النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ت: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط١، ٢٠٠٥، ص ٢٤٧ .
- (*) الصورة الزائفة (Simulacra) في اليونانية (Simulakra) تعني صورة، او وثن وفي اللغة الاوربية الصورة المقدمة عن الشيء وليس الشيء نفسه، انها وهمه، خديعته، خياله، طيفه، شبهه، ينظر: جاك دريدا، صيدلية افلاطون، ت: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ط١، ١٩٩٨، ص ١٠ .
- 12-Boudrillard: Simulacra and Simulation, p. 166
- 13- Ibid. P. 166
- ١٤- ينظر: جي دييور: مجتمع الاستعراض، ت: د. احمد حسان، دار شرقيات للنشر، اللاذقية، ط١، ٢٠٠٣، ص ٩ - ١١١ .
- 15- Beudrillard: The Implosion of Meaning in the Media, p. 142.
- وينظر: ادغار موران: مقدمات للخروج من القرن العشرين، ت: انطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط١، ١٩٩٣، ص ٣٧ - ٤١ .
- ١٦- ينظر: انتوني غدنز: علم الاجتماع، ت: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص ٧١٧ .
- ١٧- د. عبدالله الغدامي: الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص ٣٦ .
- ١٨- جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، دراسة في اساطير النظام الاستهلاكي، ت: د. خليل احمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص ١٢٤ .
- ١٩- ينظر : الفن توفلر : اشكال الصراعات المقبلة، حضارة المعلوماتية وما قبلها، ت: صلاح عبد الله، دار الازمنة الحديثة، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص ٢٥١ .
- ٢٠- المصدر السابق، ص ٥١ .
- ٢١- مطاع صفدي: نقد الشر المحض، نظرية الاستبداد في عتبة الالفية الثالثة، مركز الانماء القومي، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص ٦ .

مقاربات في فلسفة الإعلام ومحركاتها

د. عامر عبد زيد
كلية الآداب/جامعة الكوفة

برتراند راسل: لن أموت أبداً دفاعاً عن قناعاتي، فقد أكون مخطئاً .

مقدمة

أننا هنا، نحاول أن نقدم قراءة، من خلال البحث في إشكالية الإعلام بشكل عام والأعلام العربي بشكل خاص، في مسعى إلى تحليل الوعي الذي يتشكل بفعل تلك السياسية الإعلامية العربية وما تعاني من عوائق فكرية وتقنية، وهذا يحصل عبر الانطلاق من الواقع الإعلامي وخلفياته الاجتماعية والابستمولوجية والسياسية وإثرها في تكوين تلك المشكلة التي نحاول الوقوف عندها وعند التحديات التي يتركها الأخر عليها.

وحدود ما نريد الخوض فيه يكمن في دراسة التجربة الإعلامية العربية والغربية وأهداف كل منهما ونتائجهما الضارة على الوعي العربي الإسلامي، نظراً للارتباط الأعلام بمصالح تحركه من أجل تطويع المتلقي للرسالة التي يسعى ذلك الأعلام من أجل إيصالها.

فإن عملية الاتصال تمثل حلقة الوصل بين الرأي العام (public opinion) الذي يمثل اتجاهات الناس نحو قضية ما أو أراءهم الآنية واعتقاداتهم^(١) من جهة وصانعي القرارات من جهة أخرى، استمرار هذا التفاعل يضمن الحفاظ على الاستقرار السياسي والاجتماعي واستمرار عملية التغير المجتمعي والسياسي بطرق سلمية تضمن التعددية والتداول السلمي للسلطة، فإن الاتصال - بحسب ما سبق - ظاهرة اجتماعية ثقافية غاية في التعقيد، وجزء لا يتجزأ من الجوانب السياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية والتربوية.

الذي يحتفل بـ "الأدنى" و "الأعلى" يسهم في "الركود الثقافي الإنساني"، الذي يعين "العرف القومي المحدود" عرفاً للمجتمعات جميعاً، موضوعية الحكم ويصادر إمكانية المناقشة التي تفترض الاعتراف ونحن في مجال المطالبة بالحوار العادل مع الآخر بحاجة أولاً إلى المطالبة برفع الوصاية عن الأمة سواء أكانت وصاية سياسية أو فكرية فالأمة صاحبة الحق الأول ويجب إزالة القيود التي تكبلها أين كان هذا المرجعيات التي تقوم عليها تلك الوصاية والمطالبة بإحلال منطق الانتخاب محل منطق التكليف. لان تلك الوصاية تقيد الجهود وتهدر أفرصه بالنهضة ، إلا إن الاستبداد والفقر الفكري وغياب الجديد في حقل السياسة يحول بل غدا هو المهيمن والخالق الوعي الزائف.

البعد الإيديولوجي وأثره في فلسفة الإعلام

فأنها لا تخرج عن نطاق التجهيل و حجب المعلومات ويرجع ذلك إلى طبيعة النظام السياسي الحاكم للأعلام فهو إما نظام الملكية والتبعية للأجهزة الرسمية أو الخضوع لسيطرتها ورقابتها ، فهذا يعتمد سياسة الحجب للمعلومات أو الكشف عن المناسب منها وهذا الأمر يعكس نزعه استبدادية فانه إعلام سلطوي السمة الرئيسة المشترك لمعظم الانظمة العربية التي تمثل في كونها أنظمة يسيطر عليها القابض على المركز الرئيسي لصنع القرار السياسي في قمة هرم السلطة فيكون دور الأعلام تنفيذ سياسته الدعائية ولترويج لمصالحها لا الصالح العام إلا أنها تقدم تلك المصالح على أنها تمثل الصالح العام ولكي نعرض لهذا الأمر لابد من تناول نقطتين:

الأولى الشرعية السياسية للدول.

الثانية العلاقة التي أقامتها الدول مع الأعلام والقيم التي رسختها في التجربة الإعلامية والبعد السلبي الاجتماعي لتلك السياسة بشكل عام.

لهذا يمكن إن نرى مدى ذلك الاتصال بين الأعلام بوصفة آلية فعالة في إنتاج الوعي وبين السلطة التي هي بمثابة القوة الفاعلة اجتماعياً وسياسياً وإعلامياً في توجيه تلك الآلية في تسويق سياستها إلى الرأي العام. وهنا نلمس اختلاف في فعالية الأعلام بحسب القوة السياسية التي توجهه فإذا كان النظام السياسي " السلطة " يعتمد الاستبداد و التفرد ويتخذ من القوة طريق في التعامل مع الرأي العام ، فان وظيفة الأعلام تنصب من خلال العمل على نقل رسالة من يمتلكون القوة إلى من يستجيبون لها وهذا حال الأعلام في الأنظمة الشمولية التي تحتكر القرار السياسي والإعلامي معاً يغدو دور الإعلام يقوم على (تمثيلاً للواقع وليس الواقع نفسه)^(١). إما إذا كان النظام السياسي الذي يقوم على المشاركة فان ذلك يظهر في فعالية صناعة القرارات لأنها تكتسب شرعيتها من المواطن ، و بين الاثنان تباين عميق يصل إلى حد البناء الذهني للمجتمع الذي يمكن وصفه ببعدي الأول المجتمع العصبي والآخر المجتمع الديمقراطي.

إننا هنا إزاء حال يعاني من بعددين:

الأول الذي يظهر فيه تخلف الآليات السياسية والاجتماعية والثقافية التي تتطلب نقد عميق وتغيير سياسي وتحول من بنى الدول الاستبدادية إلى الدول الديمقراطية التي تقوم على التعددية السياسية والثقافية الاقتصادية والتعايش السلمي مع الآخر.

إما الحال الآخر يتمثل في التهديد الخارجي القائم على اختراق المكونات المحلية والتأثير فيها ومن ثم الهيمنة على مقدراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهو ما يظهر في الاختراق الثقافي والاستغلال الذي يظهر بفعل العولمة ومهيمنتها الغربية القائمة على سياسية الإلحاق بدل الحوار وهذا يظهر بجلاء في ما يشير إليه: برنارد لويس، المفكر السياسي الأمريكي البريطاني الذي كتب عن العرب والمسلمين، حين يكتب: (عندما تتصادم حضارتان، تسود أحدهما وتتحطم الأخرى)^(٢) هذا التصور

أولاً : الشرعية السياسية للدول العربية .

إن الواقع العربي بين تخلف أنظمته السياسية والثقافية والاجتماعية وهيمنة الآخر عليه , في ظل هذه الإشكالية ظهرت أحداث الثقافة العربية التي تقلب التقليدي وتستبدله بنظام مغاير يقوم أساساً على التعاقد الاجتماعي والشراسة وتدشين مؤسسات المجتمع المدني وحرية الرأي والاعتقاد . إلا أن الحداثة قد ولدت غربياً في المصنع فأنتها ولدت عربياً وعالمياً ثالثاً في السوق , أي في ظل توحيد الرأسمالية للعالم كونيالياً , ومن ثم دمجها دمجاً ٩٩ احتكاريًا^(٤).

لهذا فإن الثقافة الوطنية هي ثمرة التقاطع التاريخي بين الثقافة المحلية والتقليدية من جهة وثقافة الغرب المستعمرة من جهة أخرى فهي بقدر ما تشير إلى هوية " ألبان " المحلية الخاصة بنا بوصفنا عرب بقدر ما تتطوي على مفهوم جديد الذي أيقظ الوعي بالهوية الوطنية في الوقت الذي كان يطمح إلى انتهاكها وتدميرها^(٥).

فلقد كان من الطبيعي أن تؤدي المجابهة مع الاستعمار والتفاعل معه إلى أن يكون الهدف القريب والمباشر للاستغلال هو استرجاع الدول وإعادة بنائها على قاعدة قطرية.

فالاحتكاك بالآخر محبوب نظراً لتقدم الآخر العلمي والحضاري مكروه لما تركه الآخر من آثار نلمسها في تخلفنا بسبب الاستعمار الاناني في دراستنا لظاهرة الدولة والمشروع السياسي إمام أمرين : الأول : أنها ليست وليدة فعالية داخلية أنتجت الظروف الداخلية بل هي وليدة فعالية خارجية هيمنت على المنطقة عسكرياً وفكرياً بإنتاجها المفهوم الحديث للدولة .

الثاني : أنها تنتمي إلى بعد اجتماعي وتاريخي واقتصادي هي وليدة هذا الأمر وهذا جعلنا إمام نظامين اجتماعيين وحضاريين.

الأول : المتمثل بالحداثة الوافدة من الغرب فهي تقدم أحداثاً سياسية تقوم على

التعاقد الاجتماعي القائم على أساس إن الأفراد المكونين للمجتمع متساوين في الحقوق والواجبات^(٦).

وتظهر الديمقراطية بوصفها نظام يغدو الإطار الدستوري والقانوني الحرية التي هي انفتاح مسؤول على الإنسان بالسلوك في إطار الإثارية , وهو الشق الأول منها , أي من الديمقراطية للحرية وللتناوب الإيديولوجي الحر على السلطة والحكم من أجل تغيير الواقع والإنسان سلمياً استجابة لتحقيق حاجاته المادية والمعنوية وهو الشق الثاني منها . والديمقراطية , بقيمها المتحررة المبدعة لتمريرها إياه من قيم العصبية المتزمتة ألمعيقه لكل أبداع . فالمجتمع الديمقراطي نقبض المجتمع العصبوي^(٧) في الوقت الذي نرى المجتمع الديمقراطي ينظر إلى الحرية مقترنة بمسؤولية الالتزام بقيم المساواة والديمقراطية والعدل والحياة الانسانية واحترام شخص الإنسان وحرية والحفاظ على المجتمع وعلى وجوده نظيفاً صحيحاً خالياً من كل تلوث تسعى إلى تغيير الواقع عقلاً نياً فهي لا تطالب السلطة لذاتها , بل لأجل انماء الإنسان وتحقيق أهدافه^(٨) بالمقابل المجتمع العصبوي الذي ينطلق من مفهوم العصبية وهي شعور فتوي بوحدة أجماعه المتميزة , بشوكتها لكونها سلطة واحدة وجسماً واحداً , ومصالحة واحدة , قوية التضامن والتماسك , يشد أفرادها بعضهم إلى البعض , شعور بالانتماء إليها لا إلى غيرها من الجماعات وشعور الانتماء هذا يولد في أفرادها التزاماً قيماً فتوياً تحوها , بكل مالها وما عليها التزاماً واجباً ومسؤولاً يجعل الأخ ينصر أخاه ظالماً أو مظلوماً ويجعل جماعة العصبية ترى " أشرارها أفضل من أخيار غيرها " وأن وحده الشعور بعصبية الجماعة هي في أساس التعصب الديني والوطني والقومي والعنصري , والتميز بين الناس والشعوب^(٩) والتقارب بين الهوية والعصبية كبير كبير " فالعصبية " إنما تكون من " الالتحام بالنسب أو ما في معناه " ومن الولاء والتحالف والصحبة . وابن خلدون يرى " إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له , ونفعه إنما في هذه الوصله والالتحام^(١٠) في

الوقت الذي يبدو النسب أمر وهمي كذلك الهوية فهي تخضع للاختلاق والتلفيق عبر تغييب الأصول في العملية ، وان تقصى كل فرص الاعتقاد بأن هذه العملية من صنع الإنسان . وتعي الجماعة خصوصيتها واختلافها عن الجماعات الأخرى . عندئذ تبدأ هذه الجماعة في تشكيل إطار ثقافي تموضعه فيه أي تبدأ في تشكيل هويتها الثقافية ^(١١) ثم تحول تلك العصبية أو الهوية إلى بنية قيمية توجه السلوك وتخلق تصورات الجماعة حول ذاتها وعلاقتها مع الآخرين .

فالعصبية بداية ، نكرة فتوية ، دموية ، رحمية ، ملازمة ، لنمو النوازع الأولية يترى عليها الطفل ، وتبدأ مع الأم في الاسره .. وهذه الفتوية وقوتها تشكل شوكة الجماعة ، ثم تسجيل ، بفعل التطور إلى فتوية طائفية ، دينية أو عرقية تستمد نعتها لا من الدم فحسب ، بل أيضاً من الشعور الديني أو المذهبي أو العرقي الفتوية ، ثم تستحيل إلى فتوية إيديولوجية من الفكر الطائفي عرقي والانتماء الحزبي وعلاقات تنشأ منها فتوية متعدد في المجتمع العصبية ^(١٢) يقوم على ولاء فتوي أهلي بالمقابل فان المجتمع الديمقراطي إنتاج الحداثة السياسية القائمة على التعاقد وفكرة المواطنة بوصفها علاقة بين المواطن مجتمع - دولة هو تميز المجتمع عن الدولة بالمقابل المجتمع العصبى ينظم اجتماع الجماعة على أساس الشعور بالانتماء إلى جماعة معينة على أساس قرابة الدم أو الاشتراك في الدين أو في المذهب وهذه العصبية كما لاحظنا هي الدرجة الدنيا والأولية في البناء العصبوي ، وقد لا تكون دائماً مبعث مشاكل اجتماعيه أو سياسية طالما بقيت في حدود التضامن الذي يؤسسها بوصفها علاقة طبيعية وليست مدنية وتبدأ بالظهور من بنية إلى سلوك عندما يبدأ ولاء الناس للكيان الوطني للدولة بالاضمحلال يغدو ولاءهم لعصبياتهم أعلى و أشد من الأول .

ومن ملامح المجتمع الذي تسوده الولاءات العصبية المتصارعة إن يتصف بأنه " بلا إجماع سياسي " منقسم على ذاته بفعل هيمنة احد العصبين

على الحكم وتحولها إلى سلطة تحكم بفعل القوه والإكراه تعمل على فرض أرائها على غيرها بالقوة بعد إن تحول إلى السلطة .

لكن الملاحظ في سلوك تلك الأقليات أنها على المستوى السياسي والفكري تعيش انفصالا على مستوى العقيدة أو المذهب أو الدم . إما على المستوى الاقتصادي حيث يزول ذلك الانفصال إذ يحدث تعاون وتبادل المصالح لهذا نرى الفئة فيما بينها تفاوت اقتصادية يحولها إلى طبقات لكن الفكر يوحدتها اتجاه غيرها .

لذلك نلمس الدول في الوقت الذي يعيش اغتراب عن واقعها المنقسم إلى عصبيات طائفية وفتوية وقومية تحاول إن تغلب عليه باعتمادها أحدى من المهنية التي تعتمد الإكراه مع غيرها فان الدول على الرغم عصبيتها إلا أنها تعمل الخطاب الديمقراطي ولزيف التجربة الديمقراطية .

سعياً إلى كسب الشرعية التي يراها الكثيرون في إما هيمنة القانونية التي هي ذات طابع عقلي ، والهيمنة التقليدية طبعاً للعرف (أو العصبية) والمهيمنة الكاريزماتية أي ذو القدرة الخارقة على سحر الجماهير التي هي ذات طابع انفعالي وتتطلب الثقة الكاملة برجل استثنائي ^(١٣) الملاحظه إن مساعي الحكومات العربية تتمثل :

أولاً- إن تحوز على الشرعية عبر انتسابها الاجتماعي ذو الطابع العصبى سلوكاً وطريقة تفكير عصبوية تقوم على التمرکز حول الذات وإقصاء الآخر .

ثانياً - تحاول إسباغ الشرعية عليها عبر ادعائها الديمقراطية التي تتصف :
١ - اختزال التجربة الديمقراطية بعزلها عن العمق الشعبي وجعلها مجرد تجربة لا تجد أي تأثير لدى القاعدة الشعبية .

٢ - سطحية وهشاشة التجربة الديمقراطية بوصفها نظرية سياسية في الواقع العربي مما حاولها إلى مجرد ديمقراطية شعارات استهلاكية .

٣ - غياب المؤسسات الدستورية ، تحت وطأة الدول السلطوية الاستبدادية ،

التي تركز حكم الفرد " الكاريزما نية " في مقابل حكم الأغلبية ، وقانون الرئيس أو الزعيم أو القائد على حساب حكم أجماعه أو المؤسسة ، أو الأحزاب.

٤- تأسيس الثقافة الديمقراطية وجعلها ثقافة تبشيرية للنظام الحاكم ، بدل تنقيف السياسة الديمقراطية ، بإسناد مهمة تطبيقها ورعايتها وتعميق مفاهيمها لدى أبناء المجتمع^(١٤).

٥ - تكريس غياب الديمقراطية في الحياة السياسية العربية هو استبعاد منطق التعددية السياسية بحجة إن هذه التعددية تؤدي إلى تكريس الخصوصيات في حين المطلوب دمج هذه الخصوصيات في ورقة الدولة لكن كل المحاولات القسرية لم تؤدي إلى انصهار الخصوصيات في بنية الدولة وبالتالي فإن العجز عن تحقيق دولة ألمواطنة^(١٥).

٦- إن أدق تعريف للنظام السياسي الممارس في أدبياتنا السياسية ، أنه نظام لا عنوان له . فهو مزيج من العشائرية ، والطائفية والقبلية والجهوية ، والمذهبية ، والسلطوية ، والديمقراطية والإسلامية والجمع بين هذه فالاستبداد أفة ممثلة في السلطوية ، وغياب المراقبة على الحاكم ، ومزاجية الحكام وتهمش الكفاءات وإقصاء النزهاء ، إضافة إلى الاعتقال والاختطاف والتعذيب وغير ذلك من آفاق الحكم المستبد .

كما إن الديمقراطية عناوينها من الدستور ومؤسسات ومحاكم وانتخابات ونواب وحكومات وصحافة ولكنها عناوين أفرغت من محتوياتها وهذا الأمر انعكاس إلى تلك البنية العصبوية التي تقوم على الإقصاء والتمويه وإبقاء الكل في حالة صراع الهدف السلطة لذاتها داخل العصبية الواحدة أو مع باقي العصبيات، عبر خلف تحالفان مع بعضاهما ضد بعضها الآخر وسرعان ما ينتهي هذا التحالف بمجازر دموية تعمق الصراع حول المناصب وتوغل في الإقصاء^(١٦) لقد أقامت تلك السياسة الاقصائية بإنتاج الرفض الفكري من الكثيرين المفكرين الذين تم زجهم في المعتقلات لأنهم

يعارضون أفكار السلطة، هذا قاد السلطة إلى إنتاج العنف المضار الذي كان يشكل رفض لسياساتها^(١٧) لعل التكثيف الذي قدمه المفكر "حسن حنفي" البليغ في وصفه العلاقة بين الدولة والمواطن "فالدولة في ذهن المواطن هي الشرطة والمواطن في ذهن الدولة هو العاق أو الخائن أو العميل^(١٨).

ومرد هذا أيضا إلى الخطاب الحتمي الذي هيمن على الايدولوجيا العربي كما يرى عبد الإله بلقزيز : إلى ذلك، قامت هذه التيارات الفكرية جميعها على فكرة الحتمية. وجوهر هذه العقيدة كما يرى بلقزيز هو جوهر فلسفي (مضمرة أو معلنة) يقوم على الإيمان بالحتمية بوصفها التعبير المطلق عن فعل قانون الموضوعية. ولقد كان هذا الإيمان الأعمى بها هو المسؤول عن سقوط الخطابين الليبرالي والماركسي في نزعة علموية فاضحة. فالدولة الليبرالية على النمط الأوروبي تمثل قدراً محتوماً في رأي الليبراليين العرب. أما الدولة الاشتراكية فهي حتمية تاريخية لا غبار عليها في منطق الاشتراكيين العرب، وهو لذلك ينتهي إلى عدد من النتائج يشترك فيها الفكر السياسي العربي إذن انتهى إلى أن يصبح فكراً دوغماتياً، محكوماً بقطيعات نهائية وبداهات غير قابلة للنظر، فيمنع نفسه من تجديد نفسه ومن إثراء موضوعاته وفرصيات التفكير لديه، ويفقد مضمونه المعرفي والنظري متحولاً إلى أدبيات سياسية من طبيعة دعوية بحيث لا يعود في مكنته غير أداء وظيفة تحشيدية وتعبوية ليست من هواجس الكتابة المعرفية والنظرية. ومرد هذه الأزمة بنظر رضوان السيد أزمة الفكر السياسي الإسلامي بأنها غياب لمفهوم الأمة لحساب حضور مفهوم الشريعة وما تبع ذلك من تأسيس لرؤية الحاكمة القائمة على اختزال محدد للشريعة ينحصر وفقها العمل في النضال من أدل الدولة الإسلامية، وإذا كان هذا العمل انحرف إلى العنف فإن السيد لا يرى أن الإسلاميين هم وحدهم من سلك سبيل العنف من أجل التغيير بل هم حاكوا في طريقهم هذه النخب القومية المتحولة إلى اليسار. وما فعله الإسلاميون ليس سوى تقليد تحليلات وحلول تلك النخب مع إعطائها عناوين

وشعارات إسلامية، فالجهاد المحول باتجاه الداخل الجاهلي هو نفسه الصراع الطبقي. وحرب الشعب الطويلة الأمد وحتمية الحل الاشتراكي هي نفسها حتمية الحل الإسلامي^(١٩).

الإعلام والتنمية

في ظل هذا الفقر الفكري مجال إنتاج معرفة نظرية بالمسألة السياسية، مسألة الدولة والسلطة والمجال السياسي. نجد ان جميع التيارات الفكرية العربية المعاصرة تتفق في الاحتفال بالمسألة السياسية، مما يجع الحاجة إلى الشرعية أخذت الحكومات والأحزاب المهيمنة الآليات والوسائل التي تمهد لها تحقيق حيازة الشرعية وهذا لا يتحقق إلا عبر صياغة الرأي العام (فان الرأي العام الذي تبلوره وسائل الاتصال هو ذلك الرأي الذي تؤسسه الدولة، أي المؤسسة السياسية، وفق ما يخدم المصالح الآنية والمستقبلية)^(٢٠) و هذا يظهر في بنية العلاقات التي أقامتها أدولته مع الإعلام ، والقيم التي رسختها في سلوكياته إذ إن الإعلام احد آليات السلطة السياسية المستبدة في عالمنا العربي وهذا يعود بشكل إلى امتلاك أدولته بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر عبر التشريعات التي تعقد حركة الإعلام الخاص،، وكان لهذه السياسة اثر بعيد المدى على الإعلام:

وقد تركت تلك السياسة اثر بعيد في طبيعة ذلك الإعلام الذي انقسم بالساحات العامة الآتية :

١ - إن سياسات الاتصال والإعلام لم تدمج على الملأ في سياسات التنمية للقطرية أي انه كان بعيداً عن الدور الفاعل في تطور التنمية عبر النقد والمتابعة النوعية.

٢ - تفتقر سياسات الاتصال العربية إلى أساس العلمي من المعلومات والوثائق والأبحاث والميزانية ولعل هذا يتفق مع كونها وسائل دعاية للنظام لا تمثيل إلى الموضوعية والعلمية بل تعتمد الآنية والارتجال الذي هو طبع الحكومة والحياة الاقتصادية وبالتالي الإعلام.

٣- إن سياسات الاتصال العربية لا تستند إلى خطط واستراتيجيات طويلة المدى . وهذا يعني الآنية والمرحلية في السياسة الإعلامية.

٤- الإعلام العربي هو إعلام رأسي يهبط من أعلى إلى أسفل وذلك يرجع إلى مركزيته وتوجيه الدعائي والذي يخدم راس النظام وهذا يتخذ من الفرد الاستثنائي محل كل اهتمامها الأول.

لعل تلك الملامح ساهمت في ترسيخ السلطة القائمة وخلق سلوكيات عامة مرتبهة لهذا الإعلام في وقت تمارس القوه والإكراه الدور المرافق لهذه العملية ، مما خلف رأي عام ممزق خاضع لارتهاق. فان تلك السياسة رسخت قيم سلبية إذ يمكن إن تلمس إن هذا الإعلام أشاع نمط قيمي معين نرصد فيه:

أقيم سلبية كرسست أنظره القيمية الأحادية:

القائمة على التمرکز حول الذات وعدم القبول بالأخر فكر أو نظام اجتماعيا واعتقاديا في ظل شيوع نمط التعظيم الذي يصل إلى حد التقديس السياسي وهذا ما يظهر في حاله احترام السلطة في الوعي العربي سرعان ما تتحول إلى هيبة ثم خوف وتعظيم يؤدي تدريجيا إلى استبعاد أي احتمالات للمراجعة والمساءلة أو المطالبة أو المحاسبة أو المراقبة وتلاشيها ومن ثم فان الاعتمادية المفرطة في امتدادها العام على الصعيد النفسي والسلوكي ، تؤدي في الذهن العربي إلى التهيؤ العام أو المنطقي لقبول حالة الاستبداد والحكم القهري المطلق ويقتصر أمل الفرد كله في هذه الحالة على مجرد إن يكون المستبد " عادلاً " ومع التسليم بشيوع نفسية " الإذعان للسلطة " مهما كانت مطلقه أو استبدادية تقوم على ألوان شتى من أساليب العنف والقهر التي وان خلقت طاعة ألا أنها طاعة شكلية وسطحية تخفي وراءها مشاعر ومواقف مغايرة تماما تم كبتها بفعل أجهزه أمنيه ذات نفوذ استثنائي في وقت من الشروط الاتصال الصحيح توفر ثلاث عناصر.

١- الأولى وجود ثقافة بديله عما هو قائم.

٢- وجود وسيلة اتصال تنتقل من خلالها .

٣- وجود فرد ومجموعة من الأفراد أو مجتمع يمكن أن يستقبل تلك الثقافة^(١١).

لكن الذي نراه غياب ثقافة بديله تحقق التنمية البشرية و تعمق السلوك الديمقراطي والتعددية، بل أنها ذاتها تلك الثقافة الاستبدادية التي تعمل أجهزة الدولة على اشتراطها مما خلقت اغتراب لدى المتلقي الذي تولد شعور بالاستلاب الذي يخلق شعور بالغربة إزاء السياسية والحكومة في أنها تدار من قبل الآخرين والمصلحة الآخرين وفقاً لمجموعة من القواعد غير العادلة وفي هذا يقول حسن حنفي " طالما إن هناك عداء متبادل بين الدولة والمواطن فلا أمل في الإصلاح ، هم الدولة المحافظة على النظام وليس رعاية مصالح الناس وهم المواطن في الخلاص من نظام القهر والفساد وليس في الدفاع عن النظام لا يعبر عنه^(١٢) .

ب- قيمة الثنائية الحدية :

وهي قيمة أخرى تصور إن ثمة نموذجين متناقضين لا يجتمعان معا أبداً أي التفكير بطريقة (إما .. وإما) أكثر وضوحاً (من ليس معنا فهو ضدنا) ، وهذه الخاصية بالذات من شأنها إن تقوض الممارسة الديمقراطية لأنها تؤدي إلى غياب الحلول الوسطي في التفكير والتحول المفاجيء إلى النقيض أنها سياسية متبعة في الحكم انتقلت إلى الأعلام تقوم على الإقصاء والتهميش للخصوم ونعتهم بكل صورة النمطية . أنها أزمة ديمقراطية لن تسمح للثقافة العربية إن تندمج بوعي الناس بمنحها قوتها المادية في ظل الأعلام غير حر تتلاعب فيه السلطة تمنح الصحيفة حق النشر سرعان ما تعود إلى تغير قانونها بحسب اتفاقات حزبية تتحكم بها الرؤية الفردية القلقة^(١٣) .

ج- تكريس قيم ثقافة الذاكرة:

في الوقت الذي تمثل أهداف الأعلام المعرفية في نقل المعلومات والخبرات والأفكار بقصد إيقاظهم وتنوير عقلياتهم بهدف رفع مستوياتهم الفكرية والعقائدية والعملية ، والهدف المرجو في النهاية تحقيق تكيف لمواقفهم إزاء الحوادث والوقائع الاجتماعية وتحقيق تجاوبهم مع الاتجاهات الجديدة وإكسابهم المهارات المطلوبة ، نلمس الأعلام عندنا غالباً ما يعمل ورث تلك الأهداف عبر تكريس قيم أذاكره القائمة على الأتباع والخضوع بما تعلنه الدعاية في سردها الرسمي عبر وسائل اتصالها المتنوعة والتي تستخدم احتكارها لحق الكلام في إيجاد أصلاً يبرر ما تفكر فيه أو ما تسلكه انه يشكل ارغامات للوعي عبر اعتمادها الموروث في تسويق سلطتها وعبر خلق نماذج فكرية وقيمة تتغلغل في وعي المواطن لتعمل على توجيه أفكاره وأعدت صياغتها، مخلفاً تاويلات رسمية للتاريخ والواقع والمستقبل تنفق والسرد الرسمي للسلطة التي يعتمد الأعلام الرسمي المعتمد على ما يسميهم ساتر " مهنبو المعرفة " من اساتذته جامعات ورجال دين الموظفين لدى السلطة يبررون ما تريد ويسبغون عليه الشرعية ، حتى يبدو علمي وشرعي في وقت هو خارج هذا كله انه إنتاج تلك الحكمة التي تمكنت من خلفها السلطة وتعمل على توظيفها في إرغامه وعي المواطن على تقبل أساطير السلطة المعاصرة القائمه على تمجيد أذات الفردية تمثل الصورة المرغوب بها القائمة على تفخيم ألالنا الحاكمة الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الشعب واختياراته وهذه الحالة جزء من ماضي فكري تم بعثه عبر التمثيلات السلطانية وأعدت إنتاجها في شكل جديد إلا انه نمطي ، وهذا يمثل انكفاء نحو نوع معين من الماضي استجابة كما يعيشه الحاضر من حالات تشوش وهو على عتبة تحولات كبيرة يشهدها العالم (إنماء قيم أو قيمة معينة إنما هو إنماء لقيم مسانده لها .. تتساند القيم بأن تلتزم الواحدة بالأخرى بالتشجيع والتداعي والتسويق ، مما يجعل نظامها متماسكاً ، مترابطاً ولا

سيما إن كانت القيم من النوع المستبد والمترتب عليها سلوكاً عنيفاً ،
مستبداً^(٢٥)

إن هذا الإعلام عبر هذه السياسة إنما تجاوز البعد التثويري للأعلام
باعتباره مصدر الحقيقة والتغير إلى تحوله إلى اقرب ما يكون إلى الدعاية
التي تستهدف التأثير في النفوس عبر أشاعه أفكار ومعلومات محدده يهدف
السيطرة على الفرد الذي يعاني من هيمنة سلاطتها إلا منيه ودعايتها
الإعلامية والتربوية .

في الوقت الذي استثمر الأعلام وظائف الاتصال الترويجية لمفاهيم
سياسية معينة فإنه اخفق في خلق رأي عام مقتنع بما لديه من تسويغات وهذا
يمثل إخفاقاً للوظيفة الاقناعية التي تهدف من وراء الاتصال إلى إحداث
تحولات في وجهات النظر السائدة حول الواقع السياسي المحلي والعالمي
والاقتصادي والفكري وأيضاً قاد هذا إلى إخفاق الأعلام من ضمان لمشاركه
الثقافية التي تهدف إلى نقل التراث الثقافي و تحقيق التواصل والتكيف
الاجتماعي في الحياة التي يعيشها المواطن العربي بما فيها من تحولات
وأخطار داهمة .

هذا بفعل غياب العقلانية في الأعلام والسياسة وهيمنة الرؤية
اللاتاريخية اللانقدية مما خلف عسراً في الاندماج الذي يعانيه المجتمع أصلاً
مما أدى خلق شخص خاضع أو مغترب عن الواقع أو متأثر بالآخر تأثر لما
لديه يجد فيه بديل من واقع متردي وبالتالي ، فإننا نلاحظ أن الإعلام العربي
ما يزال في غاليته يعاني من ضعف بنيته التحتية ومضامينه، وعرقله
قوانين وتشريعات تحد من حريته وفاعليته وتؤثر على دوره في أداء رسالته
الحضارية. وباستثناء بعض الفضائيات العربية التي تمكنت من توفير
كفاءات مهنية معترف بها وهامش من الحرية النسبية الضروري للنجاح
والاستمرار ، ما يزال الإعلام العربي يعاني العديد من المشكلات تجعله دون
مستوى تحدي بناء مجتمع المعلومات. إذ لا يزيد عدد الصحف في البلدان

العربية عن ٥٣ صحيفة لكل ١٠٠٠ شخص، مقارنة مع ٢٨٥ صحيفة لكل
١٠٠٠ شخص في الدول المتقدمة. والصحافة العربية عموماً محكومة ببيئة
تتسم بتقييد حرية التعبير والرأي. وما التعطيل عن الإصدار والضبط
والمصادرة والتعرض لعقوبة الحبس أو الإيقاف عن ممارسة المهنة، سوى
أمثلة عن الصعوبات التي تواجهها الصحافة ووسائل الإعلام في الدول
العربية^(٢٥).

إما النتائج التي نخرج بها هنا هي الآتية:

- ١- إن الأعلام العربي سجين رغبات الدول التي تحاول تبرير هيمنتها
السياسية وتعزيزها
- ٢- إن الأعلام العربي سجين رؤية موروثة قائمة على العصبية وهي وريثة
تراث طويل من الاستبداد السياسي والفكري .
- ٣- هذا الأعلام يخلق نقاط ضعف كثيرة منها .
 - ١- أنه يفتقد إلى الدقة والموضوعية والاستقلالية.
 - ٢- أنه لا يراعي المتلقي وإمكاناته الاقتناع بالرسالة بل يفرض هذا دون اخذ
المتلقي بنظر الاعتبار وهذا عائد لاحتكار السلطة الإعلامية من قبل
الدول والأعلام عبارة عن أحدا أجهزتها.
 - ٣- من قبل المتلقي إلى المحيطات الإذاعية ثم الفضائية وبالتالي تحولت
الرسالة الرسمية بلا متلقي مقتنع بها .
 - ٤- هناك سياسات أخرى عربية وإقليمية تحاول إن تعبر عن مضامين
اقتصادية واجتماعية وثقافية الابيستمولوجية على تقنية وأكثر قدر على
اقتراح وعي المواطن وإعادة تشكيلية .
- نحاول هنا إن نقف عند تلك الفلسفة الإعلامية التي تعتمد منهج
ورؤية نحاول تحليلها هنا .

الهوامش

- ١- عبد الرحمن عزمي، دراسات في نظرية الاتصال ، مركز دراسات الوحدة العربية ، (بيروت ، ٢٠٠٣) ، ص ٥٢-٥٣.
- ٢- ملفين ل. ديتهير وساندرار بول ، ت: كمال عبد الرؤوف ، الدار الدولية للنشر والتوزيع (القاهرة د.ت) ص ٣٥٨.
- ٣- شكري محمد عياد: نحن والغرب، كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٤٧٧، ١٩٩٠، ص ٣٤.
- ٤- عبد الرزاق عيد ، اشكالية الثقافة الوطنية، دار الصداقة (حلب ١٩٩٦)، ص ٦.
- ٥- نفس المرجع ، ص ٧
- ٦- نفس المرجع ، ص ٧.
- ٧- عبد العزيز القباني، العصبية بنية المجتمع العربي، دار الأفاق الجديدة، (بيروت ، ١٩٩٧) ط ١، ص ١٨.
- ٨- نفس المرجع ، ص ١٩.
- ٩- نفس المرجع ، ص ٤٢.
- ١٠- ابن خلدون، المقدمة ، بيروت ، دار القلم ، ١٩٨٩ ، ص ١٣٠.
- ١١- نادر كاظم، الهويات تحريك السرد والتشكيل الايدولوجي، م/نزوى ع/ ٣٣ ، ٢٠٠٣ ص ١٠٣.
- ١٢- عبد العزيز القباني، العصبية بنية المجتمع العربي، ص ٤٥.
- ١٣- جورج بالاندييه ، الانتروبولوجيا السياسية ، مركز الإنماء القومي ، (بيروت ، ١٩٨٦) ، ط ١، ص ٤٠.
- ١٤- عبد الرزاق قسوم، عوائق الديمقراطية في التجربة العربية ، م/ التعددية، لندن ، ص ٢٧.
- ١٥- مسلم عبد الله ، غياب الشرعية وتحديات الديمقراطية في الدولة العربية ، م/ التعددية ، لندن ، ص ١٠.

- ١٦- هذا الخلاف العصبوي وبنية الصراعية ليس محص في قطر دون آخر وعائلة حاكمة دون أخرى أنها بنية من الأمثلة ما ذكره حسن العلوي عن التجربة في العراق في الصراع على السلطة ينظر : حسن العلوي ، العراق دولة المنظمة السرية، (د.ت)، ص ٨٥. وانظر التجربة المصرية مع سيد القمني ، الفاشيون والوطن ، منشورات ، الجمل ، ط ١، ١٩٩٩.
- ١٧- ممكن ان نلمس ذلك في التيار الإسلامي في مصر والعراق وسوريه امثال سيد قطب... الخ.
- ١٨- حسن حنفي ، الحكومات المستبدة تغتال استقلال الشعوب ، جريدة الزمان ، ع ١٨٩٩ ، آراء ومقالات ، لندن ، ص ١٥.
- ١٩- أزمة الفكر السياسي الإسلاميت، رضوان السيد يؤرخ وعبد الإله بلقزيز.. يقـلي ثلجاً!، دمشق - رضوان جودت زيادة جريدة الحياة - - بتاريخ ١٦/١٠/٢٠٠١
- ٢٠- عبد الرحمن عزي ، دراسات في نظرية الاتصال، نحو فكر اعلامي متميز، ص ٦٩.
- ٢١- هادي نعمان ، الموسوعة الصغيرة ، ٢٣، بغداد ١٩٧٨، ص ٨٥.
- ٢٢- حسن حنفي ، الحكومات المستبدة تغتال استقلال الشعوب. ص ١٥.
- ٢٣- حسن العلوي ، العراق دولة المنظمة السرية.
- ٢٤- عبد العزيز القباني ، العصبية بنية المجتمع العربي، ص ١٠٢.
- ٢٥- آلان توميسون: نحو فهم المستقبلية، ترجمة ياسر الفهد، من شورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣

التراث والخطاب الإعلامي للعولمة

د. علي جبار الجوراني

كلية الاداب/قسم الفلسفة/ جامعة بغداد

مقدمة :

تقاس حضارة الأمم وعراقتها بما تمتلك من تراث إنساني ، توارثه الأبناء عن الآباء جيلاً بعد جيل ، معترزين بما تركه لهم الأجداد . وقيمة التراث او الاصالة او الحضارة تظهر ملامحها وتتميز مواصفاتها ، كلما كانت هذه الحضارات متميزة متفردة ، في خدمة الإنسانية بل تُعتبر هوية الفرد إزاء الآخر .

ولكل نوع من هذا الإرث الحضاري مميزاته الخاصة به ، وأهمية التراث انه يلقي الضوء على حياة الأفراد لما يمتلكون من فكر وعقيدة وفلسفة وفنون وآداب وبالتالي تظهر صورة الشعوب والامم من خلال ما يملكون من ارث ثقافي او مهني او فني والهدف من هذه الدراسة ليس اعادة الكلام عن الثقافة العربية وتراثها الى الأسماع ، وإنما الهدف من ورائها توضيح مخاطر { الاختراق الثقافي } على الإرث العربي ... وبالرغم من ان محاولات اختراق الارث العربي قديمة لكن التصعيد الكبير من قبل العولمة ينبئ بخطر كبير وأزمة متفاقمة تهدد التراث العربي وغير العربي ايضاً . ومنهجي في هذه الدراسة منهجاً تحليلياً ونقدياً اصف فيه اولاً معاني هذه الدراسة ثم وصف المشكلة والحلول الممكنة لها لذا سوف أتناول أولاً : مفهوم التراث ، وثانياً : جذور الأزمة ، وثالثاً : مفهوم العولمة وسياستها ، ورابعاً : التراث والخطاب الإعلامي ... أزمة وحلول .

مفهوم التراث

من حيث معنى التراث بصورة عامة نجد " ان الغربيين ترجموا كلمة

{ الحديث } أي احاديث رسول الله { صلى الله عليه وسلم } واقواله في كتبها المعروفة في التراث الاسلامي العربي ، الى نفس الكلمة الافرنجية^(١) ولكن التراث الذي تمتلكه وتتناقله اجيال الامة ، ينظر له من زاويتين:

أ - تراث السلوك والعادات والقيم غير المكتوبة ، وهو يتضمن السلوك والطقوس والشعائر والرموز الاجتماعية المستعملة .

ب - تراث الابداعات الفكرية والفنية والادبية المكتوبة ، او المسجلة والمرئية المحفوظة ، ويتضمن الابداعات الادبية والفكرية ... المنشورة في الكتب او المخطوطات ، او المشاهد والنصوص المحفوظة على الجدران ، واساليب واشكال او قوالب ، مثل قالب الدراما في الثقافة اليونانية او مثل العمود الشعري في الثقافة العربية او الرسوم الفرعونية ... اضافة الى قطع من الموسيقى ، ونماذج من الرسم والنحت^(٢) .

ومن حيث معنى التراث في الفكر العربي يرى الدكتور حسام محيي الدين الالوسي ان " التراث كلمة تشمل الدين الاسلامي وتشمل نشاطات وممارسات عديدة اخرى فالتراث كلمة واسعة معنى ودلالة ... فأنا .. ارى ان العقل العربي - بمعنى غير بيولوجي - اعتبر الدين والنص احد روافده لا كلها ، وبمعنى يختلف حسب كل طائفة ، فقيه ، متكلم ، فيلسوف ، صوفي ، مؤرخ ، عالم ، الخ ، بدرجة هذا الاعتبار او الرفض^(٣) .

وهناك آراء مختلفة عند المفكرين حول التراث ، فمنهم من اقتصر على التراث الديني الاسلامي وحده ، وانا اعتقد ان مفهوم التراث اوسع من ان نحصره في دائرة الدين فحسب او كما يذكر الالوسي ان التراث ليس شاملاً للدين فقط ، وانما هو مجموعة التجارب الانسانية المتراكمة^(٤) ، فتراث وثقافة امة ما ، هو نتاج صيرورة تاريخية ومادية تشمل البنى التحتية (المادية) والبنى الفوقية (الرمزية ، الاخلاقية ..) فالتراث مجموعة من المنجزات المادية والعلمية والفلسفية والادبية والفنية ، التي أنجزها السلف على امتداد الزمان والمكان ، وأضحت ودائع بين ايدي الخلف ، وهذا التراث هو الذي يوحد هوية الامة .

جذور الأزمة:

ان المتغيرات التي واجهت الفكر العربي ، لا سيما في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، نما فيها مشروع النهضة العربية تحت وطأ: الاستعمار الغربي الجاثم على صدر الامة العربية ، وهذا الاستعمار استخدم كل الوسائل التي تمكنه من اخضاع البلدان المستضعفة لها ومن تلك الوسائل الاعلام الموجه نحو المغلوبين ، وفي تلك المراحل الاولى للاستعمار يذكر جمال الدين الافغاني: " الغرب في الحقيقة ليس من مصلحته إصلاح سير ولا إصلاح سيرة المسرف المبذر - الشرق - لترجع إليه حقوقه ، بل أقصى أمانيه ان يتمادى الشرق في غيه واسرافه لكي يطول عهد الحجر ، ومع تمادي الزمن ان يتم بعد الاستعمار التملك والاستعباد^(٥) .

اما عن جذور الهيمنة الغربية فتعود الى حملة نابليون لمصر وتوالي الحملات الأوربية (الغربية) للسيطرة على مقدرات الشرق (الوطن العربي) ونشر ثقافة الغرب ، وهنا يقول الجابري: " ولكن التنظير لـ {أوروبا} الحديثة ولعظمتها وقدرتها على الهيمنة هو من عمل عصر {الأنوار} ، العصر الذي حصل فيه الوعي لسكان هذه القارة بانهم مجموعة بشرية متميزة ينتظرها مستقبل زاهر . وهكذا نقرأ مثلاً في الانسيكلوبيديا {دائرة معارف فلاسفة الانوار}: ((إنه لا يهيم ان تكون أوروبا اصغر اجزاء العالم من حيث مساحة ارضها ، مادامت اكبر من غيرها على مستوى التجارة والملاحة والخصب وعلى مستوى انوار شعوبها وصناعاتهم ومعارفهم وفنونهم وعلومهم وموادهم ، واهم من ذلك كله المسيحية التي تقود اخلاقها نحو السعادة للمجتمع كله))^(٦) .

وعن مشكلة الهيمنة الغربية الفكرية والثقافية عبر وسائل الاتصال يذكر هربت شيلر " اذا كانت الدول الخاضعة للهيمنة تدرك ببطيئاً أهمية عامل الاتصالات الثقافية في نضالها تحقيقاً لوجود واستقلال لهما دالتهما فأن المهيمين ليسوا اقل تنبهاً لمغزى هذا العامل وقد يكون وعيهم في الحقيقة

متقوفاً على وعي ضحاياهم وثمة اسباب قهرية عملت على تحقيق ذلك " .
ويضيف لذلك " ومن ثم فإن الفترة القادمة سوف تشهد بوجه اليقين تعاظم الصراع من حول الاتصالات الثقافية على الصعيدين الوطني والدولي بين أولئك الذين ينشدون وضع حد للهيمنة وبين أولئك الذين يسعون الى الإبقاء عليها ويستهدف هذا العمل ان يعاون بطريقة جدا متواضعة في المحصلة التي يمكن ان يتمخض عنها هذا الصراع . وذلك بوصف عملية الهيمنة الثقافية وبعض مكوناتها وآليات سيرها وامتدادها " , وعن اثر هذا الصراع الثقافي يقول : " ويمتد التغلغل الثقافي في العقود الحديثة الى جميع مؤسسات التنشئة الاجتماعية في المناطق المضيفة التي نفذ اليها وعلى الرغم من ان هذا التغلغل يحدث أيضاً لأسباب اقتصادية في معظم الاحيان فإن أثره يتم الاحساس به على نطاق الوعي الفردي والجماعي في المناطق التي تسرب اليها " وعن الاعلام كوسيلة للهيمنة يذكر " وتحتل وسائل الاعلام العام .. مركز الصدارة في المشروعات العاملة التي تستخدم في عملية التغلغل ومن اجل تحقيق درجة كبيرة ومهمة من التغلغل فلا بد من ان تستحوذ القوى المهيمنة المتغلغلة على وسائل الاعلام ذاتها ويتم ذلك بقدر كبير عن طريق اضعاف الطابع التجاري على الاذاعة والتلفزيون وتكون الصحافة ذات طابع تجاري منذ البداية بصورة غير متغيرة " (٧).

مفهوم العولمة وسياستها:

العولمة تمثل الهيمنة الغربية، الأمريكية، على الرغم من محاسن الغرب من حيث التقدم العلمي، في مجال الاتصالات والمنجزات العلمية الهائلة، يقول محمد عابد الجابري في تعريف العولمة: " هي - بمعنى ما من المعاني - عبارة عن تنازل الدولة الوطنية، او حملها على التنازل، عن حقوق لها لفائدة { العالم }، اعني المتحكمين فيه " (٨).

وعن السياسة الأمريكية للعولمة يذكر محمد عابد الجابري: ومع أن كلمة "العولمة" لم تنتشر ولم تصبح كما هي عليه اليوم من الرواج إلا بعد سقوط

الاتحاد السوفيتي، لا سيما منذ أواخر الثمانينيات، فإن مضمونها بوصفها تهدف إلى أمركة العالم، قد تم التعبير عنه بجلاء منذ أواسط الستينيات من القرن الماضي على الأقل. ففي عام ١٩٦٥ حدد بعض المنظرين للهيمنة الأمريكية على العالم، اقتصادياً وإعلامياً وسياسياً، ثلاث مهام جعلوا منها {برنامج عمل} يضمن للولايات المتحدة الأمريكية هيمنتها على العالم:

- الأولى تتعلق باستعمال السوق العالمية أداة للإخلال بالتوازن في الدول القومية، في نظمها وبرامجها الخاصة بالحماية الاجتماعية.
- الثانية تخص الإعلام بوصفه القضية المركزية التي يجب الاهتمام بها لإحداث التغييرات المطلوبة على الصعيد المحلي والعالمي.
- الثالثة تتعلق بالسوق بوصفه مجالاً للمنافسة (٩).

اضافة لذلك " يؤكد منظرو السياسة الخارجية الأمريكية على فكرة أن السيطرة على المعدات الجديدة للسلطة {التكنولوجية، والمعلوماتية، والاتصالات، وأجهزة الاستعلام، وكذلك التجارة والمال}، جميعها أمور لازمة حتماً للاستمرار في الهيمنة. لهذا، يجب أن تأخذ السياسة الخارجية للولايات المتحدة، بالحساب، الأبعاد الجيوسياسية، وأن تستخدم كل نفوذها في الأوراسيا، لخلق توازن دائم في القارة، توازن تلعب فيه واشنطن دوراً أساسياً مهماً " (١٠).

والعولمة كما يوضح محمد عابد الجابري لم تعد نظاماً اقتصادياً فحسب، وإنما قد نشأت منذ البداية مرتبطة مع وسائل الاتصالات الحديثة، وهذه الوسائل تنشر فكر معين، او هي ثقافة معينة، يطلق عليها الجابري {ثقافة الاختراق}..

ويقول ايضا: " وبمناسبة ذكر {الثقافة} تجدر الإشارة الى ظاهرة اخذت تنتشر في الأوساط التقنوقراطية عندنا، وفي الأوساط الصحفية التي تتقل عنهم مصطلحاتهم وأفكارهم فتكررها بوصفها تعبر عن أفكار جديدة حديثة . تسمعونهم يقولون مثلاً: هناك ثقافتان: {ثقافة} الانفتاح والاختلاف

والديمقراطية... الخ، و«ثقافة» أخرى لا يجروون على وصفها بالوصف الذي يرضي ميولهم وتصورهم للأمور، وإنما يقتصرون على نسبتها إلى حقبة زمنية ماضية، إلى الستينيات والخمسينيات...»، من القرن الماضي. فضلاً عن ذلك فإن استعمال كلمة ثقافة في خطاب العولمة {ينطوي على مكر إيديولوجي يجب فضحه. فمن جهة يتعلق الأمر باستعمال كلمة في غير محلها، ومن جهة أخرى لم يعد ذكرها مرغوباً فيه، أعني بذلك كلمة: إيديولوجيا... ذلك لأن العولمة تنطوي - بل تتبنى وتنتشر - إيديولوجيا معينة من عناصرها الأساسية محاربة الذاكرة الوطنية والتاريخ والوعي بالتفاوت الطبقي وبالانتماء الوطني والقومي، وبالتالي الوعي الإيديولوجي. وهذه كلها تتناقض مع العولمة وطموحاتها^(١).

ومروجي العولمة الذين لا جذر حضاري لهم، يزعمون أنهم مركز العالم الجديد وسادته... وهم يعملون بوسائلهم الضخمة على فرض (حكاياتهم) محاولين تدمير التراث الأصيل الذي ابتدعته الإنسانية في مسيرتها الطويلة التي لا يعرف أحد بدايتها، ومفهوم الحكايات يعني، أي أن كل إنسان يعيش داخل ما يسمونه قصته أو حكايته الصغرى، أي رؤيته للعالم.. أما القصة الكبرى الاجتماعية التاريخية {المفاهيم الكلية} التي تنضوي تحتها كل القصص الصغرى فلا وجود لها، فتتساقط القيم والمراجعيات ويظهر العري والإباحية، والشركات عابرة القارات التي تؤد أن يكون الإنسان حزمة نمطية من الرغبات الاقتصادية والجسمانية التي يمكن التنبؤ بسلوكها، حتى يمكن التحكم في صاحبها وتوظيفه داخل منظومة السوق {أو الكباريه}.

وبالطبع إذا سلمنا بكل هذا، فإن موت الإنسان يؤذن بموت الفن، فالفن يولد من الإنسان.. ليس هذا فحسب، بل إن أشد المفكرين تشاؤماً يقولون: إذا كان القرن التاسع عشر قد قتل الإله، وقتل القرن العشرون الإنسان، فقد بقي على القرن الحادي والعشرين أن يقتل الطبيعة!

التراث والخطاب الإعلامي... أزمة وحلول:

إن التراث العربي ليس مجرد ذكريات وأثار ماضية، بل هو جزء من الذاكرة، والوعي بالذات، وإذا حاول المرء أن يتصل من تراثه، فإنه سيعيش غربة وانعدام للهوية، وهذا لا يعني أن التراث كله نافع، بل منه ما هو نافع ومنه غير ذلك، ونحن مع صدد تفعيل التراث أدبياً أو ثقافياً أو فنياً أو فكرياً... لا بد من التركيز على النافع منه، أي ينبغي أن نتعامل مع التراث بوعي تاريخي موضوعي، يتناسب مع العصر، فمع هجمات الاختراق الثقافي، وما يسمونه بغياب القوميات والثوابت، يصبح تفعيل التراث العربي سلاح ضد محاولات طمس الهوية العربية.

إن أزمة التراث العربي التي نعالجها هنا هي نتيجة لوسائل المعرفة المصدرة لنا عبر وسائل الاتصال الحديثة (السلطة غير المباشرة على العقول) أو سياسة العولمة الأمريكية، التي تبغي توحيد رغبة الناس على نمط معين من العيش، والتي تروم فيه إزالة ثوابت الأمم المختلفة، فمع التطور الهائل في وسائل الاتصال أصبح الفرد يجلس أمام شبكة الانترنت، لساعات أطول من الفترة التي يجلس فيها الأب مع أبنه ليعلمه تقاليد الاجداد ومعرفة تراثه... والاتصال يشمل المحطات التلفزيونية عبر الأقمار الصناعية وشبكات الانترنت، وإن أصحاب هذه التقنية ليسوا أمم تمتلك عقائد وتراث مثل عقائدنا وتراثنا بل لها معتقدات وقيم مخالفة لنا وتروج لثقافتها كما تروج لبضاعتها، فالمعرفة أصبحت في ظل الوسائل الحديثة، تقتحم كل القيود الموروثة والمكتسبة، فالدول الكبرى صاحبة القرار في العالم (العولمة الأمريكية وحلفائها) أخذت تعرض مفاهيم ووسائل ثقافية تبغي توحيد الرغبة وانماط الاستهلاك في الذوق والمأكّل والملبس مع توحيد طريقة التفكير.

ومن الامثلة على أزمة التراث بفعل الهيمنة الامريكية يقول بيير سنانجر في كتابه {أمريكا المستتبدة الولايات المتحدة وسياسة السيطرة

على العالم: " لا تقدم الولايات المتحدة الكسوة فقط بل تطعم أيضاً وتروي الظمأ، في إيطاليا مثلاً هناك ألف طريقة وطريقة للعمل على تناسب الشراب مع المعجنات وفي الريف الفرنسي يوجد ألف وصفة لإعداد الأطباق التقليدية، وألف طبخة وطبخة يطهوها الإسبان ببحبة وفن، وفي اليونان والبرازيل والصين هناك أطباق لا نهاية لها للأذواق المختلفة والطعم المتنوع ورثناها بكرم من آلاف السنين. بالمقابل صنعت الولايات المتحدة أطباق لا طعم لها ولا تميز معقمة باسم «الطعام السريع» ما يعرف بالتعبير الركيك فاست فود Fast Food. ثلاث آلاف سنة من المطبخ المتنوع والفني باختلافه والذي يشكل مرآة للمزاج القومي الفريد والذي يتناسب مع الرغبات اختصرت إلى أطعمة ذات شكل واحد في ما يمكن أن نسميه «الكلب الحار» (هوت دوك Heat dog) أو همبرغر Hamburger. أصبحت السندويش ليس أكثر من بسط لأوراق من الخس ولحم زهري أو أخضر وقطع من الخيار البلاستيكي بين طبقتين من الخبز تقدم ملفوفة بورق مقصب. بدورها المطاعم مثل الكافيه رويال ومكسيم وشه ثانت ايفيت أو البتي روتيه (حيث مدام مارت تطهي أهم الأطباق العائلية التي تلذت بها الأجيال) اختصرت إلى يافطة بسيطة وهي: ماكدونالد (أو ماكدو كما يلفظها الشبان)^(١١). فهذا إنموذج من الذوق الوحيد الذي تروج له العولمة الأمريكية

ومع ان بلداننا التي يسمونها العالم الثالث ! تعاني من مشاكل اقتصادية وسياسية واجتماعية ، يكون من الطبيعي (غالباً) ان يفضل الفرد الحياة الغربية ، وانه سوف يتقبل ثقافة الآخر الغالب المالك للإعلام الوافد لنا ، على ما يقدمه من إغراءات ، فمع وجود الخطاب الإعلامي المثير للغرائز ، ووجود تدهور في أوضاع الشباب (خصوصاً) ، يتم تخريب صلة الفرد بالمجتمع ، لاسيما ان المرء مولع بتقليد الغالب لان المغلوب يظن ان غالبه غلبه لأنه أفضل منه حسب قول ابن خلدون^(١٢).

فالخطاب الإعلامي موجه خصوصاً نحو عقول الشباب لإثارة غرائزهم عبر الممنوعات التي تضعها بين أيديهم ، اضافة الى ذلك وسائل التثويش التي تولد حالات الاحباط عند الفرد ازاء مجتمعه بسبب المشاكل والظروف المعقدة التي تمر بها اغلب البلدان النامية، وهذا النشاط الثقافي ازاء هذه الدول يمثل تهديداً لانتماءات الفرد العقائدية الموروثة ، خصوصاً بعد تنوع وسائل اختراق العقول والمجتمع والأسر ، فالذي يلاحظ الخطابات التي تمر بكثافة عبر الاقمار الصناعية تأخذ الدهشة من وطأة هذه الخطابات الوافدة وخطورتها ، وهي تصر على انتزاع الافراد من مجتمعهم وعقائدهم وتدفعهم الى تفعيل الهجرة الى غير تراثهم^(١٣).

وعن المجتمع الأمريكي الذي يروج لنا ثقافته ، يذكر الدكتور علي حسين الجابري ان " توفلر يذهب بنا الى {امريكا الداخل} الذي تحرص إدارته على الهروب به الى {الخارج} تحت دواعي {الخطر}.... فيعلن صراحة : ان الولايات المتحدة على الرغم من انجازاتها الكبرى في الفن والعلم والفكر وفي الحياة المعنوية والسياسية فإنها امة يهرب عشرات الألوف من شبابها من الواقع بإدمان المخدرات ويتراجع ملايين {الآباء} الى ضبابية الكحول ، امة يعيش عشرات الألوف من أبنائها المسنين في خمول ويموتون وحيدون ، امة لا تجد الملايين فيها من سبيل الى ترويض قلقهم واضطرابهم إلا باللجوء الى عشرات الأنواع من العقاقير المهدئة مثل هذه الأمة تعاني من صدمة المستقبل ، ثم يحذر من المشكلات الأخلاقية التي ستترتب على المتغيرات المنتظرة . والمترتبة على آثار التقنية الرأسمالية مثل { الحرب وتخريب البيئة ، والعنصرية والتفاوت الفاحش بين الأغنياء والفقراء ، وثورة الشباب وظهور ونفسي خطر اللاعقلانية المميتة }^(١٤) فالبيت الثقافي المصدر لنا من العولمة الأمريكية ان صح القول له اثر سلبي على التراث والعقل العربي وبالتالي على الهوية . وفي هذا الصدد يقول محمد عابد الجابري : " العلاقة بين العولمة ومسألة الهوية ليست إذن علاقة وحيدة

الاتجاه، وهي لا تطرح مشكلة واحدة يمكن حلها بل هي تنسج إشكالية لا يمكن حلها إلا بتجاوزها. وعملية التجاوز تتطلب هنا مقاومة هذه الإشكالية بأقوى أسلحتها، أقصد تعميم المعرفة العلمية. إن التغلب على مساوئ العولمة لن يفيد فيه الهجوم عليها ولا محاولة حصارها. إن السبيل القويم إلى الحد من آثارها على الهوية والخصوصية، والتي تتجلى قبل كل شيء في ما عبرنا عنه بـ "الهويانية"، هو الرفع من مستوى الهوية إلى الدرجة التي تستطيع بها الصمود الإيجابي المملوء بالثقة بالنفس. إن الوسائل التقنية التي توفرها العولمة على مستوى الاتصال خاصة هي خير مساعد على نشر المعرفة العلمية وتعميم الروح النقدية. إن في العولمة سلبيات؛ ولعل أكبر سلبياتها ومخاطرها هي أنها تدفع إلى الوقوع فريسة للهو اجس الهويانية، سواء داخل البلدان المتقدمة داعية العولمة أو البلدان الضعيفة المتخوفة منها، إن النقد العلمي وحده يحرر من الاستلاب العولمي والتفوق الهوياني" (١٦)

نتائج وتوصيات:

إن سبيل حماية التراث يكون من خلال توعية الأجيال الحالية والقادمة بالتأكيد على أهمية ميراث التراث الحضاري العربي، وشرح دور هذا التراث وأثره الكبير والفعال على حضارات العالم مثل الاستفادة من خبراء العرب بالأندلس في تأسيس حضارة عصر النهضة وتبادل الخبرات ودور العبقريّة العربيّة في تطوير الحضارة الغربيّة، ومن ثمّ مجابهة تيار العولمة على الحضارة العربيّة بكل إمكانيات التقنية الحديثة المتوفرة في إيصال المعلومة إلى جميع أنحاء العالم عبر الانترنت والبيت التلفزيوني عبر الأقمار الصناعية، ونشر ذلك بكل الوسائل الإعلامية المتاحة المرئية والمقروءة والمسموعة، توحيد الجهود العربيّة الداعية إلى توثيق التراث العربي والحضارة العربيّة بالعمل على إصدار كتب وأفلام ونشرات ووثائق عربيّة موحدة كالموسوعات العربيّة الكبيرة حول الفنون والعلوم والآداب العربيّة الأصيلة المرتبطة بالإنسان العربي وبالأرض العربيّة، تشجيع

ودعم مراكز التوثيق العربيّة والمتاحف ودور الآثار المعنية بذلك، دعم ورعاية دور النشر العامة والخاصة في الوطن العربي وفي العالم التي تتبنى فكرة إبراز أهمية أصالة التراث العربي والهوية الوطنية والقومية للشعوب ونشره والتعريف به وتعميمه كجزء من الحضارة العربيّة والعالمية وميزاتها في الفلسفة واللغة والعمارة والنحت والتصوير والآداب والعلوم والفنون عبر التاريخ المشرف للأمة العربيّة.

ثم نشر الوعي بسلبيات الغرب وأمريكا، من حيث الفراغ الروحي عندهم، والشذوذ الأخلاقي والإدمان على المخدرات وحالات الانتحار وفن الإباحية والفراغ من التراث والتاريخ لاسيما أن أمريكا دولة قامت على حساب الهنود الحمر بعد أن قضت على الملايين منهم واغتصاب أرضهم، ولا يعني هذا الكلام القطعية ورفض النافع في الصناعة والتجارة والفكر أيضا، ولكن التمييز بين ما هو نافع وما هو غير نافع مع الاعتزاز بالتراث العربي الأصيل.

الهوامش

- ١- مصطلحات فكرية، سامي خشبة، مطابع الهيئة المصرية العامة، مصر، ١٩٩٧، ص ٦٦.
- ٢- المصدر نفسه، ص ٦٦- ٦٧.
- ٣- اللوسي، حسام محيي الدين: العقل العربي والابداع، دار الخلود للتراث، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٧.
- ٤- المصدر نفسه، ص ٨.
- ٥- المخزومي، محمد: خاطرات جمال الدين الافغاني، دار الفكر الحديث، بيروت، ١٩٦٥، ص ٢٩٣.

تصنيع الحقائق والاعلام المعولم

دراسة فلسفية

بتول رضا عباس

باحثة في الدراسات الفلسفية

المقدمة :

لم نعد بحاجة الى نؤكد على الاهمية البالغة والمكانة الكبيرة الي يحتلها الاعلام في المجتمع المعاصر ومنه مجتمعا العربي وذلك بعد ان اصبح النشاط الاتصالي جزءاً رئيساً من الحياة اليومية للأفراد والجماعات المختلفة وشران الحياة في المجتمع البشري سواء في المجتمعات المتقدمة او النامية كمجتمعا مع غيره من الناس وبدون مواكبة ما يدور حوله من احداث سواء على الساحة المحلية او العالمية .

يمكننا ان نطلق على عصرنا هذا عصر الاعلام بامتياز ، فلو لم يسع المرء الى وسائل الاعلام فأن هذه الوسائل سوف تسعى اليه لتقدم له ما يدور حوله من احداث وما افرزته الادمغة البشرية من علوم ومعارف ، لاسيما بعد ان فرضت التقنيات المعاصرة وثورة المعلومات نفسها عليه واعطته الفاعلية والقدرة على التغيير وتكوين الاتجاهات فأصبح انسان اليوم اسيراً لهذه الوسائل تحاصره في كل وقت وفي كل زمان فلا يستطيع الفكاك منها او الحياة بدونها ، اي ان انسان اليوم اصبح يعيش ثورة اعلامية تحاصره من مختلف الجهات وبمختلف اللغات ليلاً ونهاراً تحاول ان ترسم له طريقاً جديداً لحياته واسلوباً معاصراً لنشاطاته وعلاقاته فهي تخاطب عقله تارة وتخاطب غرائزه تارة اخرى ، فمع ثورة الاتصالات وتقنياتها الهائلة ضاقت المسافات واختصر الزمن واصبحت الاموال والمعلومات تنتقل من مكان الى اخر بطريقة غير ملموسة او مسوسة على شكل ومضة كهربائية او نبضة الكتونية قفزاً على الحدود .

٦- الجابري ، محمد عابد : المشروع النهضوي العربي ، ط ٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ٢٠٠٠ ، ص ٢٢ .
٧- شيلر ، هيربرت : الاتصال والهيمنة الثقافية ، ترجمة : د. وجيه سمعان عبد المسيح ، ود. مختار محمد التهامي ، مكتبة الاسرة ، مصر ، ٢٠٠٧ ، ص ١٦ - ٢٣ ، ٢٦ .

٨- الجابري ، محمد عابد : قضايا في الفكر المعاصر ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ١٣٥ .
٩- الجابري : العولمة ————— وصفها أمركة ٢٠٠٣/١٨/١٨ .
<http://www.aljabriabed.net> .

١٠- الزعبي ، موسى : دراسات في الفكر الاستراتيجي والسياسي ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ٢٠٠١ ، ص ٩ .

١١- الجابري ، محمد عابد : قضايا في الفكر المعاصر ، ط ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٧ ، ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

١٢- بيبير سلنجر : أمريكا المسببة الولايات المتحدة وسياسة السيطرة على العالم «العولمة» ترجمة: الدكتور حامد فرزات ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ٢٠٠١ ، ص ١٨٩ .

١٣- ابن خلدون : المقدمة ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ١٤٧ .

١٤- محمود شمال : سيكولوجية الخطاب في برامج البث الوافد من الفضاء مجلة الحكمة ، بغداد ، بيت الحكمة ، العدد التاسع ، السنة الثانية ١٩٩٩ ، ص ٩٤ - ١٠٠ .

١٥- الجابري ، علي حسين : الموجة الثالثة من الحداثة .. الى العولمة ، مجلة الحكمة ، العدد ((٤٢)) ، بغداد ، بيت الحكمة ، ٢٠٠٦ ، ص ١٦٢ .

١٦- د. محمد عابد الجابري ، العولمة والهوية... بين عالمين ! ،

<http://www.mokarabat.com/mv32.htm>

تظهر الحاجة لتسليط الضوء على موضوع الاعلام بأعتبراره من اكثر الانشطة الاجتماعية استخداماً للغة منطوقة كانت ام مكتوبة لذا تقع على لغة الاعلام مسؤولية النهوض بالاداء اللغوي للمجتمع ككل وكما يمكن ان يفيد الاعلام اللغة ويعمل على توحيد استخدامها يمكن لهذا الاعلام - ان قصد التزييف والتبويه - ان يضر باللغة اشد الضرر واللغة ارث حضاري وهوية ينبغي الحفاظ عليها من الاعصار الاعلامي الذي يهدف القضاء على ثوابتنا وانماء اتنا مما يضع على عاتق كل مثقف مهمة التصدي لهكذا محاولات.

المبحث الاول: الاعلام المعولم ومتغيرات العصر

حقق الاعلام الغربي لنفسه في ظل ثورة الاتصالات والمواصلات مكنة كتييزة واثرا واضحا مباشرا سواء على المستويات القيادية العليا في الغرب الاوربي والامريكي ام على مستوى الناس العاديين من خلال قدرته الفكرية والتقنية على احداث الاثر الذي يريده ، وتأتي اهمية الاعلام في هذا العصر من انه اكبر واهم وسائل الاتصال الفكري والثقافي كونه يتجه لكل الفئات العمرية والثقافية وله القدرة على تكوين وتوجيه الفكر والمشاعر ازاء اهم القضايا المجتمعية بشكل عام ^(١)

ان وسائل الاعلام وبحكم ثورة التقنيات الهائلة التي وضعت في خدمتها تؤدي دورا كبيرا في تكوين اراء الناس واستدلالاتهم على الحقيقة ، تلك الحقيقة السياسية على وجه الخصوص والتي تمس علاقة الشرق بالغربي فالامر ليس عداء متأصلا بين الغرب والاسلام لايمكن تجاوزه بقدر ما هو غياب لروح الحوار النقدي المتبادل والمستند الى درجة عالية من الشفافية والمصادقية ^(٢) .

ان دخول التقنيات المؤثر في جميع نواحي الحياة لم يترك الصحافة وهي المعنية به بعيدة عن هذه التغيرات حيث يشكل الانترنت تهديدا لوسائل الاعلام التقليدية لكونه يتمتع بالملائمة والتنوع وحرية الاختيار فمهما كانت

هويتك او مجال اهتمامك فسوف يكون هناك مواقع لذلك على الشبكة وهناك منتديات الحوار والتجمعات المباشرة التي تناسبك وبالنسبة الى الترفيه كذلك يمكن التمتع بالالعاب وشراء الكتب وتذاكر السفر والمسرح وغيرها والتي تكون غالبا بصورة ارخص ^(٣) مما يؤكد كون الاعلام التقليدي خاسرا من السوق لصالح الانترنت وتشكل الخسارة المحتملة لواند الاعلان الذي اتخذ طريقه الى الاتجاه اكوني حيث تمت عمليات الاندماج الكبرى احديثة بين شركات وخدمات الاعلان والتسويق ^(٤) مما يشكل تهديدا خطيرا وسوف تسعى الشركات الاعلامية بما فيها الصحف والبرامج التلفزيونية الكبيرة قادرة على الوفاء بالمتطلبات المالية فان عليها ان تحافظ على العوائد بمزيد من الاعلانات وبمساحات اعلانية اطول وهي لاتحصى بشعبية عند المشاهد بالرغم من انها تواسي حملة الاسهم ، وسوف تصبح منتجات التوصيل في البرامج اكثر علانية وصراحة كما سيكون التمييز بين المادة التحريرية والاعلانية اقل وضوحا ^(٥) .

وانطلاقا من الاحتياجات النفسية لوجود هوية وطنية وثقافية متفردة ، ورغبة في التميز على العالم يطل علينا مفهوم الصحافة الكونية Global Journalism . المعاصرة التي يمكن تعريفها من عدة وجوه ، فهي تلك الصحافة التي تعد بالشكل المطبوع او الالكتروني في مكان محدد ولكنها تبت وتنتشر طبعاتها هذه اليومية او الاسبوعية عبر الاقمار الصناعية للتوزيع الكوني اي لمختلف الدول ^(٦) . ان ظهور نظام اعلامي جديد يتوافق شكلا مع متطلبات نظم خلق الثروة بشكل تحديا لمن بيدهم السلطة ويمهد الطريق لأساليب وتجمعات انتخابية وتحالفات سياسية جديدة تخدم المشروع الديمقراطي اذا ما استخدمت بشكلها الصحيح ^(٧) فالميديا الامريكية تقوم بدور كوني على اعتبار انها قوة عضى حيث تشارك الدبلوماسية العامة . ويرى الدكتور احمد بدر المتخصص في هذا الجانب ان الفلسفة السياسية المتصلة بالحكم والحكومة حيث تدور اي مناقشة عن الصحافة الكونية حول مفاهيم

المسؤولية والحرية^(٨) وتتضمن النظرية الصحفية السياسية للنظريات (التسلطية والحرية والشيوعية والمسؤولية الاجتماعية) وان هناك تحولاً من الحرية الصحفية للمسؤولية الصحفية كما اقترحت فلسفات ونظم اضافية تتعلق مشاركة الجمهور والديمقراطية في وسائل الاعلام نفسها. ان حرية الصحافة موجودة في يد الذين في السلطة ، نحن نعيش الان هامشاً من الحرية، ولعل قوة وتأثير الفلسفة الصحفية الأمريكية في العالم جعلها تحتل العرش كونياً ، وذلك على الرغم من ضباب المصطلحات والمعاني ، كما ان التعريف المحوري الأمريكي هو ان الحرية الصحفية هي الحرية البعيدة عن تدخل الحكومة ومع ذلك فنادر ما يتحدث الأمريكيون عن تدخل الشركات - خصوصاً المتعددة الجنسية - او المعلنين او جماعات الضغط او الناشرين او المحررين وغيرهم^(٩)

اما فيما يخص (الدعاية)^(١٠) فقد لا يرى البعض ان هناك عيباً يشوب كلمة الدعاية ذلك لانها يمكن ان تستخدم لتحقيق اغراض طيبة او لتحقيق اغراض خبيثة مغرضة ، فان عامة الناس يرون في الدعاية وجهها القبيح فحسب^(١١) المساهم الاكبر في الحروب من خلال تعبئة وسائل الاعلام وتسخيرها لكي تلعب الدعاية ووسائل الاعلام دوراً حاسماً في حرب المعرفة في القرن الحادي والعشرين عن طريق تزويد الخصم بمعلومات مضللة ، فمع سياسة الاتصال والتربية ستجمع سياسة وسائل الاعلام بأدواتها في الحرب مع خطط (افسادها للعقول) لتوزيع عناصر الاستراتيجية الشاملة للمعرفة نحو اهداف اخرى . فكل شيء مباح في الحرب لأجل السلطة^(١٢) .

المبحث الثاني : تصنيع الحقائق . موقف نقدي

يخطيء من يتصور ان التبادل الثقافي امر وارد بين ثقافتين غير متكافئتين بل يخطيء اكثر من يرى ان الاحتكاك الثقافي والانتشار يساعد الدول الفقيرة على تخطي مرحلة التخلف ففي كل حالات التبادل الثقافي غير المتكافيء (الاختراق او الغزو) فان الثقافات الادنى (التقليدية) تفقد

تدريجياً مقومات استمراريته وبذلك ستنتفك وتتهار^(١٣) ، فالشرق شرق والغرب غرب ولقاؤهما من الصعوبات الشديدة لان بعضهم يرى ان الصراع الازلي والابدي بينهما هو عينه الصراع الازلي بين الرجولة والانوثة وكذلك بين المثالية والمادية^(١٤) . من هنا يظهر شعار ((من ليس معنا فهو ضدنا)) كأعلان عن قيام امبراطورية وفتحة عهد تقنين الهيمنة بمعنى ان الولايات المتحدة الأمريكية لم تعد تكتفي باستعراض قوتها الاقتصادية والعسكرية او الثقافية ولكنها انتقلت الى مجال اصدار الاوامر للدول المختلفة والتي عليها ان تنفذ فوراً ، ولا فرق في ذلك بين حلفائها الاقربين وبين اية دولة في العالم^(١٥) . انها حرب العولمة على العالم من خلال (عدو وهمي مصنه اسمه الارهاب) فهو اخطر ما توصل الى تصنيعه العقل الادهورراطي في لحظة (الزيف الزماني) لمحركات الشمال المرفه القوي ضد الجنوب الذي يشاركه العيش في القرية الكونية الصغيرة^(١٦) . التي تستخدم الدعاية لرسم خطط لاقناع الناس بالصدام والقتال مستخدمة الحرب النفسية بدعاية مخططة لاقناع الطرف المقابل الايخوض القتال^(١٧) .

قد يكون بعض الاعلام مرجحاً لرأي الصدام^(١٨) وان كان خطأ او عدوانياً صورة مشوهة عن الغير بما يمكنه من فرض سيطرته ومصالحه او املاء افكاره ومعتقداته بما يدفعه بالضرورة ان يكون عدواً^(١٩) . كان الهدف من تقديم وترويج نظرية (صدام الحضارات) من قبل صامويل هنتغتن هو تعريف ما هو مدرك باعتباره حقيقة واقعة ويرى انه يكشف صراعاً وليس يخلقه او يضيف صراعاً الى صراع اخر^(٢٠) . ان الخوف الذي صنعتة الاجهزة الاعلامية عن الارهاب جرى في ظله احتلال الاوطان ونهب الثروات وذبج من يتناول ، اما كيف نشأ وما عناصره ماذا يهدف وهل له علاقة بالدين ومن هي الايدي التي تحركه وتموله وغيرها من الاسئلة فان يجاب عنها اليوم ولا غداً^(٢١) . يصف هنتغتن علاقة الاسلام بالغرب بأنها علاقة عدائية بشكل عام اسهمت في تكوينها عوامل اختزال التوازن السكاني

والتنمية الاقتصادية والتطور التقني ودرجة الالتزام الديني بسبب ظاهرة ازدياد الهجرة الى الغرب واتساع الصبوة الاسلامية مع مارافقها من رفض للمحاولات الغربية التي تسعى الى تأكيد عالمية القيم الغربية وفرض التفوق الاقتصادي والعسكري بعد سقوط المعسكر الشيوعي الذي اوجد فراغاً من الضروري ملؤه اضافة استئثار الغرب من الاسلام اخطاراً جمة اهمها امتلاك الاسلحة غير التقليدية بما فيها النووية وموضوع الهجرة غير المرغوب فيها^(٢١) ، وفي ظل هذا التدفق الاعلامي الذي تضخه الماكنة الاعلامية الغربية وخصوصاً الأمريكية بقنواتها الاعلامية الضخمة بدأ يركز على ان الارهاب اسلامي في حين ان العنف الطائفي موجود في كل مكان من العالم مما يخلق اضطراباً مفاهيمياً حول هويات الناس^(٢٢) يحول البشر من متعددي الابعاد الى مخلوقات ذات بعد احادي^(٢٣) ، ولكي يكون الارهاب اسلامياً دأبت هذه الاجهزة الاعلامية الى الصاق تهمة الارهاب بالدين الاسلامي لكي تمرر من خلال ذلك جملة من الفعاليات التي تخدم الخطاب السياسي المعادي للاسلام ولعل من احداث ايلول عام ٢٠٠١ لغة اعلامية عدوانية تمثل ابرز الامثلة واقربها^(٢٤) .

والغريب في الامر ان مفهوم الارهاب الذي انتشر وجرى تداوله في عموم العالم على انه اسلامي فأن اكثر المتضررين منه هم المسلمون انفسهم من وجهة حكوماتهم وما تمارسه من قيود ازاء حرياتهم ومن جهة اخرى ما يمارسه البعض م مسلمين او غربيين من عنف وارهاب ضد الاخرين لاسباب شخصية لكنها تقع تحت غطاء ولافتة الاسلام مما ادى الى اتساع دائرة الرفض والاستهجان ضد الاسلام كدين لا ضد المسلم الذي قام بالفعل الضيق - هذا اذا كان قد قام به حقاً - مما ادى الى نتيجة مفادها ان كل عمل ارهابي هو اسلامي بغض النظر عن قام به^(٢٥) .

ان احترام الناس الاخرين من الديانات المختلفة يتم عنه اليوم بالثناء على كتبهم الدينية بدلا من ملاحظة الانشطة والانجازات المتعددة الوجة - في

مختلف المجالات الدينية وغير الدينية على السواء - لاناس مختلفين في عالم متفاعل على مستوى الكوكب ففي مواجهة ما يطلق عليه (الارهاب الاسلامي) في التعبيرات المشوشة لسياسات العولمة المعاصرة فإن القوة الفكرية للسياسة الغربية موجهة بشكل اساسي لمحاولة تعريف او اعادة تعريف الاسلام باستخدام قذائف فكرية

المبحث الثالث: انعكاسات الإعلام المعولم على الفلسفة في العالم العربي:

مما لاشك فيه إن تأثير التقارب التكنولوجي على قدر عظيم من الأهمية، ولكما انصهرت الحدود بين الصناعات ومنتجاتها، ففي ظل التحالف الجديد بين القوى الاقتصادية والقوى الإعلامية الرمزية تاهت الحدود الفاصلة بين عولمة الاقتصاد وعولمة الإعلام وصارتا تتبادلان موقعي التأثير والتأثر بصورة مباشرة وغير مباشرة، سافرة وغير سافرة، وفي حين ترى عولمة الاقتصاد في عولمة الإعلام أمضى أسلحتها تسعى عولمة الثقافة من جانبها إلى أن تتخذ من عولمة الإعلام ساحة لحوار الثقافات وتعددها وتنوعها.^(٢٦)

إن نداء العصر الجديد هو: ((لننقد نفسه من يستطيع ذلك)) ولكن من هذا الذي يستطيع ذلك؟ فانتصار الرأسمالية لا يعني أبداً ((نهاية التاريخ)) التي تحدث عنها الفيلسوف الأمريكي فرنسيس فوكوياما ١٩٨٩ إنما هو يعني نهاية ذلك المشروع إنما هو يعني نهاية ذلك المشروع المسمى ((الحدثة)) فثمة تحول تاريخي فعلى بأبعاد عالمية أدت إلى انحطاط ثقافي يخيم على الحياة اليومية للغالبية العظمى من البشرية^(٢٧). إنها الأمركة التي يراد بها طبع العالم (ناقصاً الولايات المتحدة الأمريكية) بطابع الحياة الأمريكية اعتماداً على المنطق المرافي الذي يداعب الأحاسيس والغرائز، فالإعلان هو شريان الحياة لكل اقتصاد حو لأنه يخلق وعياً بالمنتج وخاصة الإعلان في التلفزيون فهو يؤثر كثيراً حتى على شخصية الفرد ونظرته للحياة^(٢٨)،

مما جعل البشر عبارة عن كائنات استهلاكية للبضائع والسلع والخدمات والفكر المسوق عبر وسائل الإعلام المرئي والمسموع والمقروء والحسي التفاعلي^(٣١) المبهّر، إنه إعلم موضوع على أساس سايكولوجي يتسلل عبر اتفاق لاشعورية إلى وعي الناس، تمرر من خلالها أهداف وسياسات وخطط حقيقتها الخفية غير معلنة معتمدة على أحدث الدراسات التجريبية لتشغيل الفعل الغريزي العاطفي من خلال التسلسل عبر عوامل الخوف التي يراد بها التأثير على السلوك الجمعي في لحظة يعبر عنها الدكتور الجابري بـ (لحظة استقالة الوعي)^(٣٢).

إن إعلامنا العربي وكما يذهب الدكتور نبيل علي يعيش صدمة إعلامية على مختلف المستويات السياسية والتنظيمية والفنية، فليس بالأقمار الصناعية والقنوات الفضائية وأحدث المطابع وحدها يحيا الاتصال في عصر المعلومات. لقد فقد إعلامنا العربي محوره وأضحى مكبلاً بقيود ارتباطه بالسلطة - فهو في معظم البلدان العربية طفل السلطة المدلل يؤثر مبدأ السلامة تحت ضغوطها من جانب وإرهاب الفكر من جانب آخر - تأثراً التبعية الفنية والتنافس السلبي على سوق إعلامية إعلانية محدودة وكان نتيجة ذلك أن أصبح رهين الإعلام من جهة وذليل الدعم الحكومي من جهة أخرى^(٣٣).

إن إعلامنا العربي يواجه عصر التكتلات الإعلامي مشتتاً عازفاً عن المشاركة في الموارد يعاني من ضмор الإنتاج وشحة الإبداع حتى كاد من مرسل إلى مستقبل للإعلام المستورد ليعيد بثه إلى جماهيره، بعد أن أوكل إلى غيره نقل صورة العالم من حولنا بل وصنع صورتنا عن ذاتنا أيضاً، لقد وقع إعلامنا في فخ شباك إعلام الاتصال وشبكة الأقمار الصناعية والأنترنات وشبكة التكتلات الإعلامية المتعددة الجنسية، من هنا سيطرت الإمبريالية الإعلامية التي قامت في ظل سيادة الدولة على وسائل الإعلام ولا بد إنه سيزول بغيابها وذلك بإفترض إن العولمة ستقوض من سيادة الدول^(٣٤) مع

ضرورة أن يحكم العمل الإعلامي مرجعية فكرية تحدد رؤاه وتمده بالزاد الروحي والقوى المعنوية اللازمة لكي ينح في اقناع الجمهور وإستتمالته أو تحييده ومن ثم فإن الحفاظ على الهوية العقدية هو التحدي الأكبر الذي يضع صلابة الإرادة موضع الاختبار إزاء تراثها وثوابتها الراسخة الضاربة في أعماق الإنسان المسلم وهي ما يميزها عن غيرها من الأمم^(٣٥).

من هنا تظهر الحاجة لإيجاد برامج متنوعة مقروءة ومسموعة ومرئية يشرف على إيجادها خبراء تربويون مهمتها تنقيف واقتلاع الأفكار المتخلفة وتقديم البدائل الايجابية في ثقافات الشباب لتحسينهم أما العادات السيئة والممارسات المنحرفة بالقيم والعادات الحميدة، والمعقول من المفاهيم لكي يكونوا أكثر قدرة على التعامل مع الأعاصير الإعلامية المتنوعة من ذلك السيل الجارف القادم من مصادر شتى لا يمكن الصمود إزائها إلا بإعادة بناء شبابها وتعميق وعيهم وقيمهم مع مواكبة الجديد في لوقت نفسه^(٣٦).

الخاتمة:

الإعلام الحديث كغيره من أمور العصر بات في مفترق الطرق فعلى الرغم من تراثه التقني وأهميته السياسية والاقتصادية والثقافية ما زال تنظيره تأثراً بين علوم الإنسانيات ونظريات المعلومات والاتصالات، بعد أن سيطر الإعلام الفضائي المعولم والواقعي المبهّر والبراق وسلب بخطاب إعلامي مسلح بلغة تحت على الإستهلاك في كل شيء والتقليد والمحاكاة والإنفعال بالآخر في السلوك والعلاقات والقيم الغربية.

من هنا يأتي هذا الجهد المتواضع الذي يهدف الى تسليط الضوء على واقع الإعلام المعاصر في ظل العولمة على العالم المعاصر عامة والعربي خاصة ومعوقاته بغير النهوض به.

وبعد الانتهاء من هذا العرض نتمنى أن نكون قد فرقنا بين الرسائل التي تحملها الصحافة الكونية التي تهدف الى التأثير السياسي بالدرجة الأولى،

والرسالات التي لا تهدف إلى ذلك كما ينبغي أن نفرق بين الإعلام النزيه والشريف والإعلام المسموم والهدام بالرغم من الصعوبة في أحيان كثيرة في التمييز بينهما للأساليب المتنوية والبراقة التي يتبعها الإعلام الهدام ولكننا عندما نقدم على فهم غير انفرادي أو انعزالي للهوية الإنسانية فإن التفاعل مع هكذا إعلام لا يتطلب بالضرورة أن نستبدل ولاءاتنا القومية والمحلية بالكامل بحسن انتماء كوكبي والواقع إن الهوية الكوكبية يمكن أن تبدأ باستقبال ما تحتاج إليه من دون أن تحد من ولاءاتنا الأخرى.

هوامش وإحالات البحث

- ١- د. مد السعدون: الغرب والاسلام والصراع الحضاري، الناشر دار وائل للطباعة والنشر، عمان ٢٠٠٢، ص ١١٨.
 - ٢- المصدر السابق. ص ١٢٦.
 - ٣- مرمادوك هسي: مستقبل وسائل الاعلام، بحث ضمن ملف هكذا يصنع المستقبل، الناشر مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط ١ أبو ظبي ٢٠٠١، ص ١٩٩.
 - ٤- د. أحمد بدر: الصحافة الكونية. دراسات في الإعلام والاتصال الدولي، الناشر دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١ القاهرة ٢٠٠٦، ص ٢٠٨.
 - ٥- مرمادوك هسي: مستقبل وسائل الإعلام ص ١٩٦.
- يقارن توفلر بين أدوار الإعلام في مسيرة الحضارات ويقوم بترابط وسائل الإعلام في حضارة الموجة الأولى (الزراعية) ترابطاً وثيقاً بخلاف حضارة الموجة الثانية (الصناعية) التي فككت وسائلها بشكل مستقل عن الأخرى مما يخالف ما نراه عليه الآن وسائل إعلام العصر التقني في موجهه الثالثة، فكل وسيلة تغذي الوسائل الأخرى بالبيانات والصور الإنطباعية.
- ألفين توفلر: تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، تعريب

ومراجعة د. فتحي بن شتوا ونبيل عثمان، الناشر الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط ١ مصراته ١٩٩٢، ص ٤٧٥. ولنفس الكتاب: حضارة الموجة الثالثة، ترجمة عصام الشيخ قاسم، الناشر الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط ١ بنغازي ١٩٩٠، ص ٣٨٩-٣٩٠.

كذلك: شوقي جلال: العقل الأمريكي يفكر (من الحرية الفردية الى مسخ الكائنات)، الناشر مكتبة مدبولي ط ١ القاهرة ١٩٩٧، ص ١٩٠.

٦- د. أحمد بدر: الصحافة الكونية. ص ٢١ و ص ٢٣٨.

٧- ألفين توفلر: إنشاء حضارة جديدة. سياسة الموجة الثالثة. (دراسة)، ترجمة حافظ الجمالي، الناشر اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٨، ص ٧١-٧٢.

تناولنا موضوع الإعلام ومراحل تطوره وأخلاقياته في رسالتنا للمجستير بعنوان ألفين توفلر ومسألة التحولات الإنسانية الكبرى- دراسة في حضارة الموجة الثالثة- من قسم الفلسفة في كلية الآداب. لجامعة المستنصرية. بإشراف أ.د. علي حسين الجابري لعام ٢٠٠٧ في الصفحات ١٤٣-١٤٧.

٨- باسم الحرية والديمقراطية تحابر الشعوب الأخرى في حرية الاختيار والمساواة بين أحزابها امام المواطنين وهل الدول الديمقراطية تضيع أخبار السجون والمعتقلات والتعذيب الذي يتم في السجون التي انشأتها في العراق وفي جهات أخرى من العالم باسم محاربة الإرهاب والدعوة للديمقراطية والحرية؟

د. علي حسين الجابري: الانسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابه. دراسة في جدلية الخوف، الناشر دار المجدلاوي للنشر والتوزيع، ط ١ عمان ٢٠٠٥، ص ٤٨.

٩- د. أحمد بدر: الصحافة الكونية. ص ٢٨-٢٩.

١٠- واحدة من أهم وأخطر أسس نظام وسائل الإعلام الجديد التي تمثل مفاتيح المستقبل وهي: التفاعلية- قابلية التحرك- قابلية التحويل- التوصيلية- الشيوع أو الانتشار- التدويل- الاعلانية التي تعد من أهم المبادئ المؤثرة بدورها على الاعلام محولة إياه إلى إعلان بتأثير نزعة التجول السيكلوجي التي يتركها الإعلان المستقبلي على المتلقي فيخرج بها من دائرة الإعلام.

ألفين توفلر: تحول السلطة. ص ٤٦٨ و.

د. فرانك كيلش: ثورة الأنفوميديا. الوسائط المعلوماتية وكيف تغيير عالمنا وحياتك؟ ترجمة حسام الدين زكريا، مراجعة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة ع ٢٥٣ الكويت ٢٠٠٠. ص ٣٧١-٣٧٢ وص ٣٦٩. تناولنا هذا الأمر في بحثنا (توفلر بين صدمة وحضارة الموجة الثالثة) المنشور في مجلة المستنصرية للدراسات العربية والدولية الصادرة عن مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية، ع ٢٤ أيار ٢٠٠٨. ص ١٥٨-١٥٩.

١١- د. أحمد بدر: الصحافة الكونية. ص ٢١٢.

١٢- ألفين توفلر: الحرب والحرب المضادة. الحفاظ على الحياة في القرن المقبل، تعريب د. صلاح عبد اله، الناشر الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط ١ بنغازي ١٩٩٥. ص ٢١٠ وص ٣٠٥-٣٠٦. ١٣- أحمد مجدي حجازي: العولمة بين التفكيك وإعادة التركيب، الناشر الدار المصرية السعودية، القاهرة ٢٠٠٥، ص ٥٦.

١٤- السيد ياسين: الحرب الكونية الثالثة. عاصفة سبتمبر والسلام العالمي، الناشر دار المدى للثقافة والنشر، ط ١ دمشق ٢٠٠٣، ص ٢٥-٢٦.

١٥- د. حميد حمد السعدون: الغرب والإسلام والصراع الحضاري. ص

٢٢.

١٦- د. علي حسين الجابري: الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابه. ص ٢١٣.

١٧- د. فيليب تايلور: قصف العقول. الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي، ترجمة سامي خشبة، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٥٦ أبريل، الكويت ٢٠٠٠. ص ٢٦.

١٨- يقدم الدكتور حميد السعدون توصيفاً للصدام بَعْدَه نفي واستتصال وهجرة نحو التخوم العالية، المتضرر الوحيد فيه هم الضعفاء أو عديموا التأثير ولذلك فإن مستعملي ومرددي الألفاظ البراقة والخداعة في لغة السوق السياسية حتى لو كان ذلك على حساب اندثار العالم الآخر.

الغرب والإسلام والصراع الحضاري. ص ٢٧.

١٩- المصدر السابق. ص ٢٥.

٢٠- امارتيا صن: الهوية والعنف. وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة ع ٣٥٢ يونيو الكويت ٢٠٠٨. ص ١٧٨.

٢١- د. حميد حمد السعدون: الغرب والإسلام والصراع الحضاري. ص ١٥٣.

٢٢- المصدر السابق. ص ٤٤-٤٥.

٢٣- إن وهم الهوية المنفردة الذي يخدم أهداف العنف لأولئك الذين يرسمون ويديرون تلك المواجهات، يُزرع ويُتعهد بمهارة على يد قادة الإضطهاد والمذابح، وليس من الغريب أن توليد وهم الهوية الفريدة القابل للاستغلال لأغراض المواجهة يمكن أن يعجب هؤلاء الذين يستفيدون من إثارة العنف، وليس هناك لغز إنما هناك سعي إلى مثل هذه الاختراعية لكن هناك سؤالاً كبيراً حول لماذا تتجح تنمية الفردية الأحادية كل هذا النجاح على الرغم من السذاجة البالغة لتلك الفرضية في عالم من الهويات المتعددة بوضوح؟

امارتياصن: لهوية والعنف. ص ١٧٥.

٢٤-المصدر السابق. ص ١٧٤.

٢٥-د. حميد حمد السعدون: الغرب والإسلام والصراع الحضاري. ص ١٥٣.

٢٦-المصدر السابق. ص ١٥٥-١٥٦.

٢٧-اماريتا صن: الهوية والعنف. ص ٢٨-٢٩.

٢٩-د. حميد حمد السعدون: العرب والإسلام والصراع الحضاري. ص ١٦٧.

٣٠-د. نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات. رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٧٤، الكويت ٢٠٠١. ص ٣٤٩.

٣١-هانس بيتر مارتين- هارالد شومان: فخ العوالم. الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم أ.د. رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٣٨، الكويت ١٩٩٨. ص ٦١-٦٢.

٣٢-د. فرانك كيلش: ثورة الانفوميديا. ص ٣٦١.

٣٣-بدلاً من مشاهدة سيل من مختلف الإعلانات ضمن فقرة إعلانية ما مما يبعث الخدر في المخ سيكون لكل فرد تجربته الشخصية الفريدة مع إعلان تجاري تفاعلي ما، هذا لا يعني إن الإعلانات التقليدية ستختفي لكن سيكون هناك صيغة إعلانية جديدة أكثر حميمية وشخصية وستكامل الصيغتان الإعلانيتين بشكل واسع النطاق بدلاً من أن تحل إحداهما محل الأخرى.

المصدر السابق. ص ٣٦٥.

كذلك هانس بيتر مارتين- هارالد شومان: فخ العوالم. ص ٤٦.

٣٤-د. علي حسين الجابري: الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة

واغترابه. ص ١٨٥ و ص ٢١٢.

٣٤-د. نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات. ص ٣٧٣-٣٧٨.

٣٥-المصدر السابق. ص ٢٤٦ و ص ٣٤٦ و ص ٣٧٧.

٣٦-د. محي الدين عبد الحليم: إشكاليات العمل الإعلامي بين الثوابت والمعطيات العصرية، سلسلة كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ع ٤٦ السنة ١٨، ط١ قطر ١٩٩٨، ص ٩٠.

٣٧-د. علي حسين الجابري: الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة واغترابه. ص ٢٢٧-٢٢٨ و ص ٢٣٥

المصادر والمراجع

١-د. أحمد بدر: الصحافة الكونية. دراسات في الإعلام والاتصال الدولي، الناشر دار غريب لطباعة والنشر والتوزيع، ط١ القاهرة ٢٠٠٦.

٢-أحمد مجدي حجازي: العولمة بين التفكير وإعادة التركيب، الناشر الدار المصرية السعودية، القاهرة ٢٠٠٥.

٣-ألفين توفلر: حضارة الموجة الثالثة، ترجمة عصام الشيخ قاسم، الناشر الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط١ بنغازي ١٩٩٠.

٤-تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، تعريب ومراجعة د. فتحي بن شتوان ونبيل عثمان، الناشر الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط١ مصراته ١٩٩٢.

٥-.....الحرب والحرب المضادة. الحفاظ على الحياة في القرن المقبل، تعريب د. صلاح عبد الله، الناشر الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط١ بنغازي ١٩٩٥.

- ٦- إنشاء حضارة جديدة. سياسة الموجة الثالثة (دراسة)، ترجمة حافظ الجمالي، الناشر إتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٨
- ٧- أمارتيا صن: الهوية والعنف. وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة ع ٣٥٢ يونيو الكويت ٢٠٠٨.
- ٨- بتول رضا عباس: ألفين توفلر ومسألة التحولات الإنسانية الكبرى - دراسة في حضارة المجة الثالثة -، رسالة ماجستير من قسم الفلسفة في كلية الآداب، الجامعة المستنصرية بإشراف أ.د. علي حسين الجابري لعام ٢٠٠٧
- ٩-توفلر بين صدمة المستقبل وحضارة الموجة الثالثة - دراسة في إنعكاساتها على العالم العربي -، بحث منشور في مجلة المستنصرية للدراسات العربية والدولية، مجلة فصلية محكمة تصدر عن إصدارها مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية، ع ٢٤ آيار ٢٠٠٨.
- ١٠- د. حميد حمد السعدون: الغرب والإسلام والصراع الحضاري، الناشر دار وائل للطباعة والنشر، عمان ٢٠٠٢.
- ١١- السيد يسين: الحرب الكونية الثالثة. عاصفة سبتمبر والسلام العالمي، الناشر دار المدى للثقافة والنشر، ط ١ دمشق ٢٠٠٣.
- ١٢- شوقي جلال: العقل الأمريكي يفكر (من الحرية الفردية إلى مسح الكائنات)، الناشر مكتبة مدبولي، ط ١ القاهرة ١٩٩٧.
- ١٣- د. علي حسين الجابري: الإنسان المعاصر بين غروب الحضارة واعتراابه. دراسة في جدلية الخوف، الناشر دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط ١ عمان ٢٠٠٥.
- ١٤- د. فرانك كيلش: ثورة الأنفوميديا. الوسائط المعلوماتية وكيف تغيير عالمنا وحياتك؟، ترجمة حسام الدين زكريا، مراجعة عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٥٣ الكويت ٢٠٠٠.

- ١٥- د. فيليب تايلور: قصف العقول. الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي، ترجمة سامي خشبة، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٥٦ أبريل، الكويت ٢٠٠٠.
- ١٦- د. محي الدين عبد الحليم: إشكاليات العمل الإعلامي بين الثوابت والمعطيات العصرية، سلسلة كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ع ٦٤ السنة ١٨، قطر ١٩٩٨.
- ١٧- مرادوك هسي: مستقبل وسائل الاعلام، بحث ضمن ملف هكذا يصنع المستقبل، الناشر مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ط ١ أبو ظبي ٢٠٠١.
- ١٨- د. نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات. رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٧٤، الكويت ٢٠٠١
- ١٩- هانس بيتر مارتن - هارالد شومان: فخ العوالم. الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم أ.د. رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٣٨، الكويت ١٩٩٨.

بسم الله الرحمن الرحيم
البيان الختامي للمؤتمر الفلسفي
الثامن لقسم الدراسات الفلسفية
في بيت الحكمة والتوصيات

انعقد على قاعة الادريسي , كلية الآداب - جامعة بغداد . المؤتمر الفلسفي الثامن بقسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة , في الايام ٣-٤ كانون الاول ٢٠٠٨ لدراسة (ازمة الفلسفة في العالم العربي) - المعاصر - وبحضور الاستاذ الدكتور شمران العجلي رئيس مجلس امناء بيت الحكمة والاستاذ الدكتور فليح الركابي عميد كلية الآداب جامعة بغداد , واساتذة الفلسفة في جامعات المستنصرية , وبغداد والكوفة وسواها , من جامعات العراق . وفي افتتاح اعمال المؤتمر , القى الدكتور شمران العجلي كلمة البيت , مشيداً بجهود العاملين في قسم الدراسات الفلسفية , من الفريق الاستشاري والباحثين والباحثات , على ما بذلوه من جهود في انعقاد هذا المؤتمر والاعداد له وتوفير مستلزمات نجاحه , على امل ان يتسع هذا النشاط ليشمل الجامعات العراقية شمالاً وجنوباً , ودول الجوار العراقي . على غرار الفعاليات التي انجزها الاستاذ الدكتور علي حسين الجابري والاستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي على قاعة المدرج الخامس في كلية الآداب - جامعة دمشق يوم ١٨-١١-٢٠٠٨ .

كجزء من احتفالية البيت باليوم العالمي للفلسفة بعدها جرى تكريم استاذين من اساتذة الفلسفة المتوفين , وهما الاستاذ الدكتور كامل مصطفى الشبيبي ت ٢٠٠٦ والدكتور صالح مهدي الهاشم (ت ٢٠٠٧) ومن ثم بدأت اعمال المؤتمر وجلساته العلمية بعدها لقاء كلمة رئيس المؤتمر للدكتور حسام محي الدين الالوسي , رئيس قسم الدراسات الفلسفية.

لقد وصل الى اللجنة التحضيرية للمؤتمر اكثر من ثلاثين بحثاً ودراسة اخضعت للتقييم العلمي فاجيز ست وعشرون بحثاً , توزعت محاور المؤتمر الاساسية . شارك فيها باحثون من جامعات العراق (المستنصرية - بغداد - الكوفة - واسط ...) تعذر حضور بعضهم لاسباب خاصة علماً ان ادارة المؤتمر حرصت على :- أ- توزيع الدعوات للمشاركة منذ آذار ٢٠٠٨ ب- استعدادها لاستضافة الباحثين من خارج بغداد , حسب اصول الضيافة.

انعقد خلال يومي المؤتمر ست جلسات علمية :-
اولاً :- الافتتاحية خصصت للدكتور حسام الالوسي , في تقديم دراسته الموسومة الفلسفة والسلطة.
ترأس هذه الجلسة الاستاذ الدكتور فليح الركابي ومقرريتها للباحثة هديل سعدي.

ثانياً :- الجلسة العلمية الاولى ومحور الفلسفة العراقية , كانت برئاسة أ.د. فيصل غازي - معاون العميد العلمي - لكلية الآداب - جامعة بغداد , والمقرر , لدكتور محمد فاضل . قدمت في هذه الجلسة ست بحوث.
١- السؤال الفلسفي في الفكر الراقدي والمنظور الهندسي للمعرفة للاستاذ الدكتور علي حسين الجابري , عضو الفريق و التدريسي في آداب - المستنصرية.

٢- الانجاز الفلسفي للدكتور صالح مهدي الهاشم للاستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي . عضو الفريق الاستشاري , و التدريسي في آداب المستنصرية.

٣- ازمة الفلسفة في العالم العربي والسبيل الوحيد لحلها . للأستاذ الدكتور قيس هادي احمد - مركز التراث العلمي , جامعة بغداد .

٤- قراءة فكر الالوسي , الفيلسوف الانسان للدكتور عادل المخزومي (الجامعة المستنصرية . كلية التربية.

٥- فلسفة اللغة عند د. ياسين خليل للدكتور جواد كاظم سماوي من آداب - الكوفة (نيابة.

٦- الانجازات المنطقية في النجف الأشرف في القرن العشرين للدكتور حاكم عبد الناصر . (جامعة الكوفة).

ثالثاً : الجلسة العلمية الثانية (محور الفلسفة والإنسان). برئاسة الأستاذ الدكتور حسن مجيد العبيدي - المقرر د. أحمد شيال وكلاهما (من آداب المستنصرية). قدمت فيها ثمانية بحوث:

١- من نزعة الانسانية الى الانسنة - اشكالية مفاهيم ام اشكالية فكر في فلسفتنا المعاصرة . للدكتورة نائلة الجبوري (من بيت الحكمة).

٢- في فلسفة الفلسفة او جدوى الفلسفة في عصرنا الحاضر للدكتور رائد جبار كاظم (من آداب المستنصرية).

٣- اللاتسامح وازمة الفكر العربي المعاصر د. ولاء مهدي (من آداب المستنصرية).

٤- تحديث الانا للذات حوار معرفي للدكتورة سالي محسن (آداب المستنصرية).

٥- نقل بحث الدكتور حميد خلف (آداب بغداد) الموسوم جدلية العلاقة بين الفلسفة والدين من الجلسة الثالثة الى هذه الجلسة لضرورات تتعلق بواجباته يوم ٢٠٠٨/١٢/٤ .

٦- مفهوم الفلسفة والانسان في فلسفة نيتشه للمدرس المساعد اياد كريم عبد (جامعة واسط).

٧- الانسان في الفلسفة دراسة لنماذج منتخبة , للمدرس المساعد سليمة ناصر (بيت الحكمة).

٨- الانسان بين ضغوط الحضارة ودوافعه الذاتية للمدرس المساعد ايسر عبد الرحمن (بيت الحكمة) وفي اليوم الثاني - الخميس ٢٠٠٨/١٢/٤ .

رابعاً : الجلسة العلمية الثالثة (محور الفلسفة والمنهج واللغة) ترأسها استاذة مساعدة الدكتورة نائلة احمد الجبوري من (بيت الحكمة) والمقرر د. احمد عبد خضير من (اداب المستنصرية) قدمت فيها اربعة بحوث:-

١-موقف الفلاسفة الغربيين المعاصرين من الفلسفة الاسلامية الوسيطة برتر اندرسل واميل برهيه أنموذجاً للدكتور صباح المعيني(اداب المستنصرية)..

٢-الفعل المعرفي واثره في المنظومة القيمية عند فلاسفة اليونان للدكتور جميل خليل نعمة (اداب الكوفة) قدمت بالنيابة

٣-المادة الشاملة والخصائص الانثياقية للدكتور عباس حمزة (من اداب واسط) قدم بالنيابة.

٤-النبوية بين الذات والموضوع , الاشكالية وظلالها على الفكر البشري , للدكتور ابو الهيجاء محمد (اداب -الانبار).

خامساً : الجلسة الرابعة (محور الفلسفة والعولمة والاعلام) ترأس الجلسة أ.د. علي حسين الجابري (اداب المستنصرية) والمقررة م.م. سليمة ناصر (بيت الحكمة) قدمت فيها بحوث هي:

١-الخطاب الاسلامي العربي المعاصر بين ارث القرآن وتحديات العولمة أ.م.د. باسمه الشمري (اداب الكوفة) نيابة.

٢-الكلمة واللوغوس في الفكر الفلسفي والديني اليهودي للدكتور ياسين الويسي (اداب المستنصرية) نقل من الجلسة الثالثة .

٣-طه عبد الرحمن والمراجعة النقدية للعولمة للدكتور رواء محمود (الجامعة الاسلامية) بغداد.

٤-الفلسفة واشكالية تزييف الوعي في العصر الرقمي للدكتور كريم الجاف (اداب مستنصرية) قدم بالنيابة للواجب.

٥-مقاربات في الفلسفة والاعلام ومحركاتها للدكتور عامر عبد زيد (اداب الكوفة) بالنيابة.

٦-الثرث والخطاب الاعلامي للعولمة للدكتور علي جبار (اداب بغداد).

٧-تصنيع الحقائق والاعلام والعولمة للمدرسة للباحثة بتول رضا عباس (اداب مستنصرية).

وفي هذه الجلسات قرأت مقررة المؤتمر الفلسفي الثامن السيدة هديل سعدي موسى كلمة رئيس اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة ٢٠ نوفمبر ٢٠٠٨ الذي انطلق بالرمو - ايطاليا مشاركة في هذه الاحتفالية.

سادساً : الجلسة الختامية . برئاسة الدكتور علي حسين الجابري عضو الفريق الاستشاري لبيت الحكمة , حيث القى السيد رئيس المؤتمر البيان الختامي , وتوصيات المؤتمر على الحاضرين , بعد ان قامت لجنة من اعضاء المؤتمر برئاسة الدكتور الألوسي , وعضوية الدكتور الجابري والدكتورة نائلة الجبوري , والدكتور فيصل غازي , والدكتور علي عبد الهادي والمدرس المساعد اياد كريم عبد , بصياغة التوصيات التي وردت في سياق اعماله على مدى اليومين ٣ و٤ كانون الاول.

لقد سجل رئيس المؤتمر والمؤتمرون الشكر والتقدير للسيد رئيس البيت الدكتور شمران العجلي , والدكتور فليح الركابي , عميد كلية الاداب لتوفير مكان انعقاد المؤتمر , وللباحثين كافة والهيئة التحضيرية في البيت (بالاسماء) والعاملين كافة من الاداريين والفنيين والسائقين .. ومسؤولة المالية وجميع من اسهم في الاعداد لهذه الفعالية العلمية , وانجاحها -أتوصيات المؤتمر التي بها حاجة الى متابعة (تنفيذية) من قبل رئاسة بيت الحكمة , مع وزارة التعليم العالي والبحث العلمي لـ:

١-توسيع دائرة القبول في اقسام الفلسفة التي انحسرت فجأة هذا العام ٢٠٠٩/٢٠٠٨ , وتأذن بغلق اقسام الفلسفة على المدى المنظور , وهو امر يتعارض مع اهداف بيت الحكمة , واهداف التعليم العالي , ويتقاطع مع الكلمة العالمية لرئيس منظمة اليونسكو من ٢٠/١١/٢٠٠٨ في بالرمو (ايطاليا) بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة والذكرى الستينية لاعدان

حقوق الانسان ومناحق التفلسف وشيوخ التفكير الانساني المنطقي والحواري والمعرفي ... الانساني .

٢- العناية باساتذة الفلسفة , الكبار , بعلمهم ومكانتهم وقيمتهم الاجتماعية والحضارية (بعد ان فقدنا اثرهم) وذلك بالعمل على مخاطبة الجهات ذات العلاقة , بضرورة استمرار نشاطهم وموادهم وحقوقهم اسوة بالمستمرين في الخدمة . لندرة هذه الكوادر , وصعوبة تعويضها من خلال اصدر تشريع يحفظ لهم حق التمتع بالتقاعد , وبالراتب مادام قادراً على ممارسة واجباته العلمية وراغباً في مواصلة سيرته من غير تقاطع بين حقوق التقاعد العادلة , وحقوق العمل والاستشارة وتلك مسؤولية تاريخية نذكر بها بعد ان حال قانون الخدمة الموحد والتقاعد . والجمع بين راتب التقاعد وراتب عمل بعد التقاعد مع ان الأول يتعلق بحقوق مكتسبة (ماضية) والعمل . يتعلق بواجبات جديدة ومهمة ولاسيما في الدراسات العليا . وإعداد الكوادر الوطنية التي حاجة الى قبل هذه الخبرات , ولاسيما في قضايا الفكر والانسان والحضارة والتراث .

ب- توصيات المؤتمرين إلى وزارة التربية.

اولاً: مادامت اللجنة الوطنية قد فكت الارتباط بين (علم الاجتماع والفلسفة) من الصف الخامس الإعدادي فالأمر يتطلب:

- ١- تعيين خريجي الفلسفة لتدريس المادة المذكورة والافلاجدي من ذلك
- ٢- توسيع الوعي الفلسفي لخريجي الثانويات العراقية الأدبي - العلمي - المهني - بتدريس مود مدخل إلى الفلسفة وعلم المنطق .
- ج- توصيات المؤتمرين الى وزارة الثقافة كانت:

١- تبني نشر الكتاب الفلسفي داخل العراق وخارجه .

٢- العناية بالمستوى (العقلاني) للنصوص الادبية والفنية التي تقدم عبر الإعلام المسموع والمرئي والمقروء لنسهم في تطور الوعي الاجتماعي الذي به تمتاز الشعوب المتمدنة .

د- أما التوصيات الداخلية الخاصة ببيت الحكمة فهي:

١- نشر الكتاب الفلسفي وزيادة ميزانية النشر والمكافأة بما يتوافق وشعار

المرحلة (المعرفة قوة) و (بالعلم والعمل نبني الوطن) .

٢- العناية بالباحثين الفيلسفين الشباب والحاصلين على الشهادات العليا بتبني نشر رسائلهم واطار يحهم ذات العلاقة بالتقافة المعاصرة وتحديدات الإعلام المضاد والتيارات المتطرفة والمنغلقة وغير العقلانية والتي تعزز الشخصية الحضارية للعراق الحضاري .

٣- تشجيع المؤلفات الفلسفية التي تصوب خطأ شائعاً يروجه بعض (المتعصبين) خلاصته إن الفلسفة تعني التعقيد , والترف والتشكيك بالعقائد (وتلك مهمة كبيرة لابد من التصدي لها بعدها واجباً وطنياً ملحاً تقطع بتحقيقه الطريق على المتضدين بالمياه الفكرة من المراهنين على تمزيق وحدة المجتمع العراقي وقطع علاقته مع الروافد الثقافية العربية والإسلامية المتنورة .

٤- إرسال خلاصة هذه الفعاليات الى اليونسكو - دائرة الفلسفة والاحتفالية

- المشاركون في أعمال المؤتمر الفلسفي الثامن لقسم الدراسات الفلسفية

بضيافة كلية الآداب - جامعة بغداد - ٤/١٢/٢٠٠٨ .

رئيس المؤتمر

أ.د. حسام محي الدين اللالوسي

المحتويات

الصفحات

- كلمة رئيس مجلس امناء بيت الحكمة..... ٥-٧
أ.د. شمران العجلي
- كلمة رئيس المؤتمر الفلسفي الثامن أزمة الفلسفة في العالم العربي..... ٩-١٢
أ.د. حسام الالوسي
- البحث الافتتاحي: الفلسفة والسلطة..... ١٣-٤٠
أ.د. حسام الالوسي

الجلسة العلمية الثانية

- السؤال الفلسفي في الفكر الرافدي والمنظور الهندسي للمعرفة..... ٤٣-٦٤
أ.د. علي الجابري
- الانجاز الفلسفي للدكتور صالح مهدي الهاشم..... ٦٥-٨٧
أ.د. حسن العبيدي
- أزمة الفلسفة في العالم العربي والسبيل الوحيد لحها..... ٨٩-٩٦
أ.د. قيس هادي احمد
- قراءة في فكر الالوسي الفيلسوف والانسان..... ٩٧-١٠٩
د. عادل المخزومي
- فلسفة اللغة عند الدكتور ياسين خليل..... ١١١-١٥٠
د. جواد كاظم سماري
- الانجازات المنطقية في النجف الاشرف في القرن العشرين.. ١٥١-١٧٤
د. حاكم عبد ناصر

الجلسة العلمية الثالثة

- من النزعة الانسانية اشكالية الى الانسنة مفاهيم ام اشكالية فكر في
فلسفتنا المعاصرة..... ١٧٧-١٩٣
أ.م. د. نظلة الجبوري
- في فلسفة الفلسفة او جدوى الفلسفة من عصرنا الحاضر.. ١٩٥-٢١٠
د. رائد جبار كاظم

الجلسة العلمية الخامسة

الصفحات

- الخطاب الاسلامي العربي بين أرث القرآن وتحديات العولمة. ٤٣٣-٤٤٧
أ.م.د. بإسمة الشمري
- طه عبد الرحمن والمراجعة النقدية للعولمة. ٤٤٩-٤٧٢
د. رواء محمود
- الفلسفة واشكالية تزييف الوعي في العصر الرقمي رؤية نقدية لاشكال
الهيمنة وتضليل الوعي عبر وسائل الاعلام. ٤٧٣-٤٨٨
د. كريم الجاف
- مقاربات في فلسفة - الاعلام ومحركاتها. ٤٨٩-٥٠٥
د. عامر عبد زيد
- التراث والخطاب الاعلامي للعولمة. ٥٠٧-٥١٧
د. علي جبار الجوراني
- تصنيع الحقائق والاعلام المعولم (دراسة فلسفية). ٥١٩-٥٣٥
بتول رضا عباس
- البيان الختامي للمؤتمر الفلسفي الثامن لقسم الدراسات الفلسفية في
بيت الحكمة. ٥٣٧-٥٤٣
- المحتويات. ٥٤٤-٥٤٧

- اللاتسامح وازمة الفكر العربي المعاصر. ٢١١-٢٢٩
د. ولاء مهدي الجبوري
- تحديث الاتما للذات (حوار معرفي). ٢٣٠-٢٥٧
د. سالي محسن لطيف
- مفهوم الاتسان في فلسفة نيتشه. ٢٥٩-٢٧٠
م.م. اياد كريم
- الاتسان بين ضغوط الحضارة ودوافعه الذاتية عند
سيغموند فرويد. ٢٧١-٢٩٨
أيسر عبد الرحمن

الجلسة العلمية الرابعة

- جدلية العلاقة بين الفلسفة والدين. ٣٠٠-٣١٢
أ.م.د. حميد خلف
- الكلمة او اللوغوس في الفكر الفلسفي والديني اليهودي. ٣١٣-٣٤٨
د. ياسين حسين الويس
- موقف الفلاسفة الغربيين المعاصرين من الفلسفة الاسلامية الوسيطة
برتراند رسل واميل برهية أنموذجا. ٣٤٩-٣٧٢
د. صباح المعيني
- الفعل المعرفي في المنظومة القيمية عند فلاسفة اليونان. ٣٧٣-٣٩١
د. جميل خليل نعمه
- المادة الشاملة والخصائص الاتباقية. ٣٩٢-٤٠٤
د. عباس حمزة
- البنيوية بين الذات والموضوع الاشكالية وظلالها على
الفكر البشري. ٤٠٥-٤٣٠
د. ابو الهيجاء محمد رافع



هذا الكتاب

يضم أعمال المؤتمر الفلسفي
الثامن المعنون (أزمة الفلاسفة في
العالم العربي) وهو من نشاطات
قسم دراسات فلسفية احدى ثمانية
اقسام يضمها بيت الحكمة، وقد
اجتهد هذا القسم على ان يعقد
مؤتمره الفلسفي كل عام ولم
يتخلف عن ذلك حرصاً منه على
احياء التراث الفلسفي من جانب،
ومواكبة الفلاسفة المعاصرة من
جانب آخر.
وقد ساهم بيت الحكمة في هذا
الاجتهاد.

بيت الحكمة/ جمهورية العراق. بغداد

هاتف/ ٤١٤٠٠١٥ ص ب ٥٣٦٤٠

Email: baytal_hikma@yahoo.com

رقم الايداع في المكتبة الوطنية (١٨٢٧) لسنة ٢٠٠٩

تصميم الغلاف/ سهايمه عبد ياسين

طبع في مطبعة ايلاف